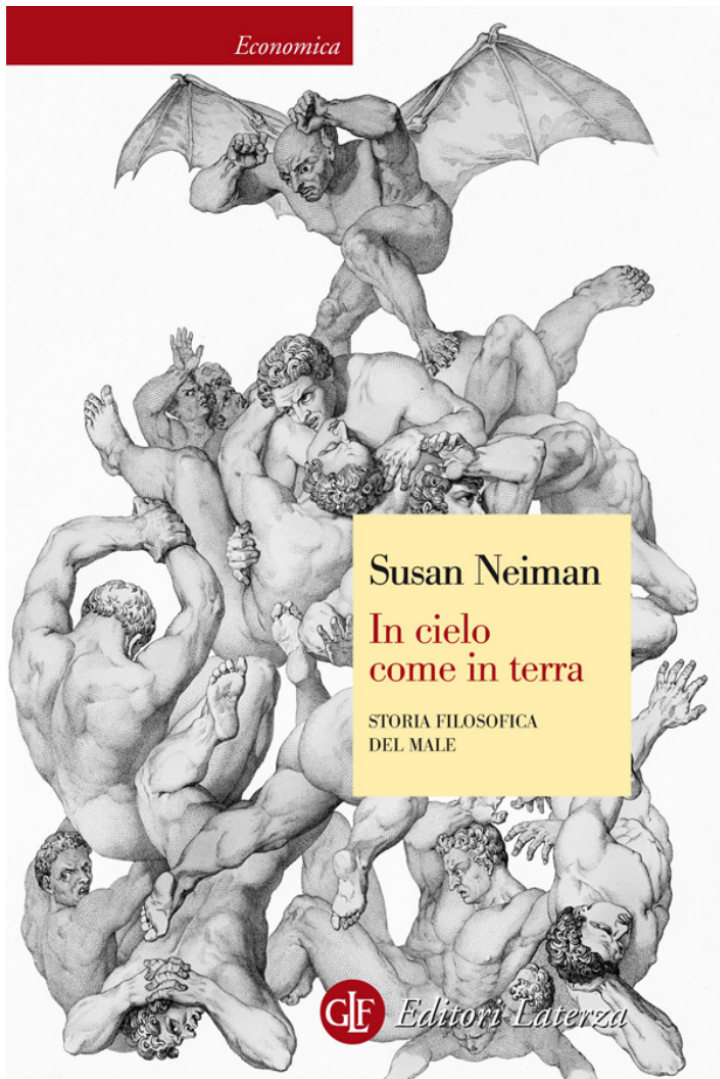


Economica



Susan Neiman

**In cielo
come in terra**

STORIA FILOSOFICA
DEL MALE



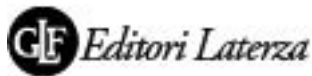
Editori Laterza

eBook Laterza

Susan Neiman

In cielo come in terra

Storia filosofica del male



Titolo dell'edizione originale
Evil in Modern Thought.
An Alternative History of Philosophy
Princeton University Press,
Princeton-Oxford, 2002
© 2002, Princeton University Press
Tutti i diritti riservati
Traduzione di Eleonora Mineo

Edizione digitale: maggio 2013

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)

per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858109274

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Prefazione all'edizione economica

Introduzione

1. Fuoco dal cielo

I difensori di Dio: Leibniz e Pope
Il Newton della mente: Jean-Jacques Rousseau
Una saggezza divisa: Immanuel Kant
Reale e razionale: Hegel e Marx
In conclusione

2. Condannare l'Architetto

Una materia prima: il «Dizionario» di Bayle
L'impotenza della ragione: David Hume
La fine del tunnel: il marchese de Sade
Schopenhauer: il mondo come tribunale

3. Le fini di un'illusione

Scelte eterne: Nietzsche sulla redenzione
Della consolazione: Freud contro Provvidenza

4. Senzatetto

I terremoti: perché Lisbona?
Gli stermini di massa: perché Auschwitz?
Le perdite: mettere fine alle teodicee moderne
Le intenzioni: significato e dolo
Il terrore: dopo l'11 settembre
Quel che resta: Camus, Arendt, la Teoria critica, Rawls
Le origini: la ragion sufficiente

Note

Note al Capitolo 1
Note al Capitolo 2
Note al Capitolo 3
Note al Capitolo 4

Bibliografia

per
Benjamin
Shirah
Leila

Il grande presupposto, secondo cui anche da questo lato del mondo tutto avvenga secondo ragione,
il quale soltanto dà alla storia della filosofia
il suo vero interesse, non è altro poi che la fede
nella Provvidenza, però in un'altra forma.

G.W.F. Hegel Introduzione alla storia della filosofia

Prefazione all'edizione economica

Può una storia del pensiero sul male fornire un quadro di riferimento per pensare il presente?

La questione si è posta con particolare vigore quando ho aperto, uno dopo l'altro, alcuni brevi e taglienti messaggi intorno alla metà del settembre del 2001. Gli amici e i colleghi che sapevano che stavo terminando un libro su questo argomento scrissero per chiedermi: è un altro terremoto di Lisbona o no? Non meno sbalordita e scossa, in quel momento, di ogni altro onesto mortale mi pentii di qualunque cosa avessi fatto per dare l'impressione che io avessi risposte che altri non avevano. Se Hegel è nel giusto quando sostiene che la saggezza della filosofia arriva con il senno di poi, la nottola di Minerva avrebbe spiccato il volo molto più tardi.

Eppure divenne presto chiaro che l'11 settembre rappresentava un punto di svolta storico che avrebbe cambiato il nostro modo di discutere il male. Come nei casi principali affrontati qui, quel che ci aveva scosso profondamente era solo in parte il risultato delle sue grandezze. Molti auspicavano misure assolute. Ma sarebbe stato d'aiuto mettere il genocidio di Auschwitz a 1.0 su una scala che avesse lasciato il genocidio in Cambogia a 0.87 – o viceversa? È sufficiente nominare questi auspici per mettere in evidenza la loro vacuità. Mettere a confronto genocidi, o disastri naturali, ha senso solo riguardo a particolari obiettivi: preferibilmente prevenirne di futuri. Una volta che affrontiamo i mali, cercare di misurarli è una questione di astrazione nel migliore dei casi, di calcolo politico nel peggiore. Ha poco senso definire l'11 settembre il più terribile caso di terrorismo nella storia, ma è stato il più spettacolare. L'istinto di al-Qa'ida per la dimensione simbolica ha conseguito un successo: una percezione quasi globale che la nostra capacità di percorrere il mondo fosse infinitamente più precaria del giorno prima. La percezione si è estesa così rapidamente che, per la prima volta nella storia, si è contratto non lo spazio, ma il tempo. Se nelle epoche precedenti nominare una città – Lisbona o Auschwitz – era sufficiente per registrare il più profondo turbamento e orrore, il ventunesimo secolo ha iniziato con una data.

La sensazione mozzafiato che il terreno da cui dipendiamo è improvvisamente scomparso non può essere prevista. Alcuni terremoti la provocano, altri no. Quando certi disastri colpiscono, un misto di reazione e riflessione ci porta a interrogarci sul senso di noi stessi, del male, della nostra vulnerabilità di fronte a esso. La storia emerge da una confluenza di contingenze – un fatto che occuperebbe molti dei pensatori discussi in questo libro. Questo significa che gli eventi veramente criminosi sono aperti alla manipolazione e alla distorsione. Sarebbe ottuso pensare che il lavoro filosofico possa influire direttamente sul terrorismo o sulle reazioni peggiori a esso. Problemi politici richiedono soluzioni politiche. Ma nel fare chiarezza, la filosofia può offrire un orientamento morale che aiuta a classificare le nostre reazioni. Si può iniziare mostrando che anche se l'11 settembre ha trasformato ogni sorta di realtà politiche, non ha dato forma a una nuova realtà morale. Al contrario: la cosa più inquietante è stata il modo in cui ha composto strutture tecnologiche moderne e strutture morali tradizionali. Da una parte, c'è stata la distruzione totale e ben coordinata, e la sua percezione totale e altrettanto ben coordinata – su una scala in altri tempi inimmaginabile. Dall'altra, il desiderio assoluto e deliberato di causare

quanta più morte e paura possibile – un'immagine del male così tradizionale da essere inaspettata.

Molti di noi che hanno riflettuto sulla natura del male sono approdati a concezioni diverse. Anche se pochi libri tendono a suscitare più controversie della *Banalità del male* di Hannah Arendt, in effetti poche conclusioni sono più ampiamente condivise. Quel che Arendt intendeva dicendo che il male può essere banale era semplicemente che non ha bisogno di essere demoniaco. Dopo Auschwitz, al più tardi, abbiamo imparato che i più grandi crimini possono essere commessi da chi è più passibile di suscitare disprezzo e disgusto che terrore e soggezione. La sconsideratezza può essere più pericolosa del dolo; siamo più spesso minacciati dal rassicurante rifiuto di vedere le conseguenze delle azioni ordinarie che da sfrontati desideri di distruzione. Che siano trattenute dalla codardia o da qualcosa di più nobile, la maggior parte delle persone si astiene dal mettere in atto questi desideri.

Ciò che è successo l'11 settembre non è stato tanto il prodotto di attori inconsapevoli, le cui azioni interessate e autocommiseranti hanno comportato mali a cui non avevano mai veramente mirato. Al contrario: i terroristi di al-Qa'ida sapevano esattamente quel che facevano. Le loro esplicite intenzioni, e l'accuratezza nel realizzarle, sono state evidenti in ogni momento – compresi i piloti che avevano seguito lezioni per pilotare gli aerei senza imparare ad atterrare. I loro obiettivi erano tanto perfettamente calcolati quanto criminosi. Che fossero supportati da un'ideologia, è privo di importanza; molte azioni lo sono. I crimini sono stati portati a termine senza avvertimento o rivendicazioni: nessun attore particolare preso di mira, nessuna richiesta – cose che probabilmente mitigano la pura volontà di distruzione in altri atti di terrorismo. Non c'era modo, a parte il caso, di sfuggire a questi terroristi. Solo il tempismo ha evitato la morte di un numero di vittime molto più grande di quello originariamente previsto. Ma l'intenzione di infliggere una paura di massa e compiere una strage ci accompagnerà negli anni a venire.

La presenza di questo male di tipo tradizionale mette in ombra l'analisi delle sue forme più banali e sottili? Solo per coloro che credono che il male abbia un'essenza che rimane costante attraverso le sue manifestazioni. Questo libro sostiene il contrario. La nostra comprensione del male è decisamente cambiata nel tempo. I tentativi di racchiudere le forme del male in un'unica formula rischiano di diventare parziali o insignificanti. Osama bin Laden e Adolf Eichmann non sono i soli paradigmi, e una descrizione del male che si adatti solo all'uno o all'altro lascerebbe fuori qualcosa che ignoreremmo a nostro rischio e pericolo. Se entrambi rappresentano le forme che il male può assumere, nessuno dei due le esaurisce.

Ma se il male non può essere definito in una maniera che ci assicuri di poterlo riconoscere, che senso ha usare il concetto? Una possibile risposta è di ordine generale. Non sapere cos'hanno in comune un prato del New England e una cantata di Bach non vi impedirà di considerare entrambi belli. Lo dico non per mettere la bellezza negli occhi di chi guarda; sostengo piuttosto che sapere dove metterla richiede una fine ed attenta analisi – non di concetti generali ma di istanze particolari. Giudicare qualcosa come bello, e persuadere gli altri a condividere il proprio giudizio, richiede un'abilità nel descrivere *quell'oggetto* con *quei* dettagli, con sufficiente discernimento e passione da essere singolarmente commossi e commoventi. Nei giudizi morali così come in quelli estetici, conta meno il modo in cui si inquadrano le idee generali che il modo in cui si legano ad un'esperienza particolare.

Tutto ciò può essere vero e tuttavia insoddisfacente. Perché i giudizi morali hanno conseguenze che i giudizi estetici non hanno. Ciò che di recente porta persone accorte a considerare l'ipotesi di rinunciare a parlare del male non sono preoccupazioni metafisiche sul relativismo, ma preoccupazioni politiche in merito alle distorsioni. Il fatto che non disponiamo di mezzi assoluti per determinare quando un atto è male, e un altro meramente terribile, lascia questo termine molto potente in preda alla manipolazione. Se consideriamo il male seriamente, dobbiamo trattarlo seriamente – e sapere che alcuni abusi del termine conducono essi stessi al male. Mentre scrivo, l'amministrazione Bush è occupata a usare eventi indubitabilmente criminosi per fini ancor più parziali e giudicati dalla maggior parte del mondo come la più grande minaccia mai vista in decenni contro un ordine mondiale pacifico e giusto. Non è la prima volta che «il male» è parte di un grido di guerra, ma che l'amministrazione raggiunga o meno i suoi

obiettivi così facendo, avrà rappresentato un esempio classico di uso politico del male per molti anni a venire.

Peggio potrebbe essere concentrarsi in modo unilaterale su una forma di male rendendo altre irrilevanti. La forma dell'11 settembre è la più facile da individuare: più facile da riconoscere rispetto a forme meno visibili di violenza, più facile da affrontare rispetto a più lente e sottili forme di distruzione alle quali ci stiamo lentamente e sottilmente assuefacendo. L'unilateralità, comunque, non è confinata all'amministrazione Bush. Molti dei suoi critici erano così presi nei più banali paradigmi del male da tardare a riconoscere il male specifico di quell'attacco terroristico. Non hanno colto quel momento di orrore collettivo che ha tenuto avvinta la maggior parte delle persone, quali che fossero le loro convinzioni politiche, in tutto il mondo. Si tratta di un orrore ingenuo, che va oltre il pensiero descritto da Arendt nell'apprendere dei campi di sterminio: molte cose sono possibili, ma *questa* non sarebbe dovuta accadere. L'impossibile era diventato possibile, e ciò che è possibile diventa presto abitudine. Questi momenti di orrore hanno una durata spaventosamente breve. Il genocidio, impensabile prima di Auschwitz, è poi diventato una deplorabile parte della realtà. E se, come ci dicono gli esperti, abbiamo tardato nel cogliere la minaccia del terrorismo globale, prima dell'11 settembre, abbiamo recuperato il tempo perduto immaginando scenari futuri che fanno a gara nel superarsi l'un l'altro per portata e misura.

Kant pensava che potessimo capire di più l'umanità concentrandoci, non sulla Rivoluzione Francese, ma sulle reazioni internazionali. La sua tesi riguardava la speranza, ma è ugualmente utile per analizzare i momenti di orrore. Anche se questi momenti collettivi e viscerali sono esposti alla manipolazione mediatica, forniscono anche un'indicazione sui giudizi più profondamente condivisi. È questo tipo di momento, e il suo contesto, che ho cercato di esaminare in una prospettiva storica. È la reazione, più che l'evento in sé, ad essere decisiva, che sia la reazione ai resoconti su un campo di sterminio in Polonia, o a un linciaggio in Mississippi, o a un attacco terroristico a New York. Per quanto ci sforziamo, è improbabile che i nostri sforzi per scoprire un'essenza propria a ciascuno portino a qualche risultato, e concentrarsi su caratteristiche comuni ad alcuni rischia di non farcene vedere altre. Una qualche cecità viene scientemente perseguita. Quando forze potenti praticano il male in forme burocratiche, molti dei senzapotere non vedranno altra risposta che azioni semplici e consapevoli con fini criminosi. Quel che sostengo non è semplicemente che la violenza genera violenza, ma che qui è all'opera una più sinistra simbiosi. Ogni parte implicata in questi conflitti insiste con grande convinzione sul fatto che le azioni dei propri oppositori sono veramente criminosi, mentre le proprie sono meri espedienti. È un inganno, ma tale da provocare una miseria senza fine, che dura finché ogni parte è certa che l'altra sia l'incarnazione stessa del male. Forse la peggiore eredità dei nazisti è stata di aver lasciato che l'ombra dei campi di sterminio oscurasse qualsiasi altra cosa; Auschwitz è stato così radicale che al confronto troppe cose possono apparire benigne. Ma concentrarsi sulla sua unicità non è meno pericoloso. I mali si presentano in troppe forme per essere determinati.

Data la difficoltà a usare il termine in modo responsabile, è facile comprendere il forte desiderio di rinunciare completamente a parlarne – non fosse che per il fatto che abbiamo esigenze morali e una di queste è chiamare le cose con nomi appropriati. Non è *falso* definire cattivo uno sterminio di massa ma se non vi viene in mente altro di fronte a un mucchio di cadaveri, significa che avete visto tanto, e tanto poco, quanto un uomo che definisce carino un ritratto di Vermeer. Certo ridimensionare il nostro linguaggio permetterebbe di evitare alcuni errori. Ma se queste sono le sole parole che troviamo per reagire, la nostra percezione e il nostro giudizio falliscono. È tanto miope quanto accondiscendente spiegare l'ascesa internazionale del fondamentalismo religioso suggerendo che la gente vuole facili risposte ai problemi di un mondo complesso. Senza dubbio, talvolta è così. Ma è anche vero che servono visioni del mondo che esprimano punti di vista morali: che la dignità umana è un bene che non può essere barattato, che alcune azioni sono così vili che non possono essere riscattate. La chiarezza non dovrebbe mai essere confusa con la semplicità, meno che mai la chiarezza morale. Ma una concezione che non ha mezzi per esprimere esigenze legittime di chiarezza morale porterà la gente a cercarli altrove e ad accontentarsi di una morale semplificata. Gli scrupoli riguardo all'uso responsabile del

linguaggio morale dovrebbero condurci a usarlo responsabilmente, non ad abbandonarlo per intero – lasciando le munizioni morali in mani meno scrupolose.

Vengono qui presentati degli esempi nella speranza che possa emergere una chiarezza morale attraverso l'analisi filosofica di eventi particolari, così come riflessi e compresi nella rete di assunti entro cui accadono. Nessuna delle analisi pretende di essere esaustiva e nessuno degli eventi pretende di essere unico. Mi concentro sul terremoto di Lisbona e sullo sterminio di massa ad Auschwitz perché hanno i titoli per essere rispettivamente considerati l'inizio e la fine del moderno. Uno studio completo dei crinali morali nel pensiero moderno includerebbe alcuni altri casi, specialmente quelli che vanno compresi nella loro ambivalenza. Vengono qui in mente la Rivoluzione Francese e Hiroshima, e nessuna discussione sui mali del ventesimo secolo può essere completa senza una discussione più estesa dello Stalinismo che qui riceve poche osservazioni sparse. Scrivendo *In cielo come il terra*, questa «storia filosofica del male», ho cercato di fornire esempi di analisi del male che possano servire da modelli per ulteriori analisi, oltre che da quadro storico e concettuale entro cui collocarli. Il quadro storico mostra che i cambiamenti nelle nostre concezioni del male non sono arbitrari. Attraverso la comprensione degli sviluppi intellettuali che accompagnano particolari eventi arriveremo a vedere perché, per esempio, il terremoto di Lisbona è stato considerato un male in un determinato momento, una sventura in quello successivo. Allo stesso tempo, sarebbe errato pensare che i cambiamenti storici siano costanti. La concezione di Freud della provvidenza come proiezione di desideri infantili è spinosamente moderna, ma nell'oscurare la distinzione tra mali morali e mali naturali ci riporta indietro al Libro di Giobbe. E quando un filosofo francese contemporaneo compara Auschwitz a un terremoto, mentre un altro definisce il terrorismo un virus, dobbiamo chiederci quanto chiara sia, dopo tutto, la nostra comprensione del male e delle sue intenzioni. La comprensione storica ci aiuta a riflettere sugli sviluppi del concetto di male – e a usarlo saggiamente in futuro.

L'indagine storica è un asse della mappa qui presentata, la riflessione concettuale è l'altro. Più che raccontare una storia strettamente cronologica, suddivido i pensatori per gruppi approssimativi che attraversano altre suddivisioni. Al posto della familiare distinzione tra razionalisti ed empiristi, sostengo che la filosofia sia meglio compresa come lotta tra coloro che cercano un ordine per spiegare le apparenze che ci circondano e coloro che sono determinati ad affrontare la realtà. Tali tesi si sono sviluppate all'interno di visioni metafisiche di differente peso e complessità, ma riflettono intuizioni conflittuali comuni a molti di noi: che dietro tutte le sue forme deve esserci una realtà migliore e più veritiera di quella che conosciamo; o, al contrario, che questa credenza è un *wishful thinking* per il quale dovremmo essere ormai troppo crescenti. La mappa qui tracciata è lungi dall'essere completa; molti critici hanno affermato che un autore o un altro sono stati ignorati. Così è stato, in effetti. Spero che altri svilupperanno il quadro qui presentato.

Una storia dei cambiamenti della nostra comprensione del male è incompleta senza una storia dei cambiamenti dei nostri tentativi di superarli. È questo lo spazio per un lavoro cruciale. *Il male nel pensiero moderno* chiede ai lettori di interrogarsi su cose che passano inosservate: che al terremoto del 1755 a Lisbona, per esempio, furono attribuiti effetti morali di una forza e intensità analoghe a quelle che pensatori di due secoli dopo avrebbero riservato al genocidio. È almeno altrettanto importante interrogarci su altri sviluppi: quanto poco tempo sia trascorso da quando le pubbliche esecuzioni tramite tortura, e la vendita all'asta di uomini e donne, erano spettacoli quotidiani nelle città del mondo civilizzato. Soffermarsi su queste tappe dello sviluppo morale non significa dimenticare quanta strada rimanga da percorrere. Ma questi esempi ci ricordano che l'analisi storica non deve necessariamente essere un veicolo di scetticismo o un argomento a favore del relativismo. Ci ricordano anche che talora l'umanità compie progressi morali – e incoraggiano i nostri tentativi a fare di più.

L'attenzione alla storia restringe il campo della filosofia? La filosofia non dovrebbe forse occuparsi di questioni senza tempo? Il bene, la verità e la bellezza possono essere sublimi, ma tendono ad apparire sublimemente ottusi al di fuori del cielo platonico – a meno che non siano portati alla vita nel tempo e nello spazio reali. Costatare la rapidità con cui i pensatori hanno sviluppato le loro tesi in risposta a problemi reali, storici, rende più facile vedere il modo in cui i

pensatori contemporanei potrebbero fare altrettanto. Le reazioni al presente volume suggeriscono che gli argomenti senza tempo hanno perso il fascino esercitato dall'astrazione. L'interesse che il libro ha suscitato – tra filosofi di professione e non – riflette la forza del desiderio di tornare a quel luogo, più vicino a casa, dove nasce la filosofia. Ho sostenuto che i grandi filosofi del canone si sono occupati di qualcosa di non meno avvincente delle questioni che spingono brillanti diciassetenni a chiedersi, e preoccuparsi, del senso e del significato. Sono questioni che riuniscono preoccupazioni morali e metafisiche e mostrano perché ciascuna conti. Più che autorizzarci a lasciarci alle spalle tali interrogativi, sospetto che crescere ci renda più consapevoli del ruolo della contingenza e del caso nella vita umana e più interessati alla questione se debbano essere celebrati o condannati. Ci chiediamo se spiegare le cose si avvicini troppo a giustificarle e, se è così, dove dovremmo fermarci. Ci preoccupiamo su come mantenere un impegno di giustizia quando il mondo intero non lo fa. Ci chiediamo quale sia lo scopo di dare senso teorico al mondo quando non possiamo dare un senso alla miseria e al terrore. Crescere ci fa chiedere più spesso, e non meno, se la storia offra qualcosa oltre a motivi di disperazione, o se le speranze nel progresso siano fondate su qualcosa di più che un mero *wishful thinking*. Possiamo farlo con ironia, asciuttezza o passione, ma in ogni caso troviamo il modo per considerare una parte trascurata del problema come il senso stesso della vita. Concentrarsi su tali questioni non consiste nel sostituire il pensiero critico con il buonismo. Al contrario: i testi qui discussi dovrebbero rivelare che poche cose danno adito a un pensiero di profondità e rigore tali da togliere il fiato e che, soprattutto, danno adito al dialogo, il vero inizio della filosofia.

Susan Neiman, 2004

Introduzione

Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.) Gli autentici fondamenti di una ricerca non danno affatto nell'occhio a chi vi è impegnato [...] E questo vuol dire: ciò che, una volta visto, è il più evidente, e il più forte, questo non ci colpisce.

L. Wittgenstein Ricerche filosofiche

Il diciottesimo secolo ha usato la parola «Lisbona» come noi oggi usiamo la parola «Auschwitz». Quanto peso può sopportare un mero referente? È sufficiente nominare un luogo per significare: il crollo della più elementare fiducia nel mondo, delle basi che rendono possibile la civiltà. Nell'apprendere ciò i lettori moderni potrebbero provare nostalgia: fortunata l'epoca in cui un terremoto può fare un danno simile. Il terremoto del 1755, che ha distrutto la città di Lisbona e molte migliaia dei suoi abitanti, scosse l'Illuminismo fino alla Prussia orientale, dove uno sconosciuto e oscuro studioso di nome Immanuel Kant scrisse tre saggi sulla natura dei terremoti per il quotidiano di Königsberg. Non fu il solo. La reazione al terremoto fu tanto ampia quanto rapida. Voltaire e Rousseau trovarono un'altra occasione per litigare, le accademie di tutta Europa vi dedicarono concorsi di saggistica e, secondo varie fonti, Goethe conobbe per la prima volta all'età di sei anni il dubbio e la coscienza. Il terremoto colpì le migliori menti d'Europa, ma non solo loro. Le reazioni popolari spaziarono dai sermoni ai racconti dei testimoni oculari, alle poesie di pessima qualità. Il loro numero fu così grande da causare i sospiri della stampa contemporanea e le sardoniche osservazioni di Federico il Grande, che ritenne esagerata la cancellazione dei preparativi di carnevale mesi dopo il disastro.

Auschwitz, al contrario, ha suscitato una relativa reticenza. I filosofi sono rimasti attoniti e, secondo la famosa formulazione di Adorno, il silenzio è stata l'unica risposta civile. Nel 1945 Arendt scrive che il problema del male sarebbe stato il problema fondamentale della vita intellettuale del dopoguerra in Europa, ma anche in questo caso la sua previsione non è stata del tutto esatta. A parte quella di Arendt, sull'argomento non è apparsa nessuna opera di rilievo in inglese, e i testi tedeschi e francesi sono stati notevolmente ambigui. Numerosi sono stati i resoconti storici e le testimonianze oculari, ma la riflessione concettuale ha tardato a farsi strada.

Non è possibile che i filosofi non abbiano notato un evento di tale portata. Al contrario, l'immensità del compito è stata una delle ragioni avanzate per giustificare l'assenza di riflessione filosofica. Quel che era accaduto nei campi di sterminio nazisti è stato tanto malvagio da sfidare, come nessun altro evento nella storia dell'umanità, le umane capacità di comprensione. Ma la questione dell'unicità e della portata di Auschwitz è essa stessa di ordine filosofico; pensarlo potrebbe portarci a Kant e Hegel, Dostoevskij e Giobbe. Non è necessario aprire questioni sul rapporto tra Auschwitz e altri crimini e sofferenze per considerarlo un paradigma di quel male che la filosofia contemporanea raramente prende in esame. Le differenze nelle reazioni intellettuali al terremoto di Lisbona e allo sterminio di massa ad Auschwitz sono differenze che riguardano non solo la natura degli eventi ma anche le nostre costellazioni intellettuali. Ciò che conta come problema filosofico e ciò che conta come reazione filosofica, ciò che è urgente e ciò

che è accademico, cosa è questione di memoria e cosa questione di significato – tutto ciò è aperto al cambiamento.

Questo libro tratta dei cambiamenti avvenuti nella comprensione di noi stessi e del nostro posto nel mondo, dal primo Illuminismo alla fine del ventesimo secolo. Considerare le reazioni intellettuali a Lisbona e ad Auschwitz come poli dell'indagine è la via per individuare l'inizio e la fine del moderno. Concentrarsi su dubbi e crisi permette di esaminare i presupposti che ci guidano, di esaminare ciò che li sfida al punto da farli crollare: cosa minaccia il nostro senso del senso del mondo? È anche la via per sottolineare una delle affermazioni principali di questo lavoro: il problema del male è la forza che guida il pensiero moderno. Molte versioni contemporanee della storia della filosofia considereranno questa affermazione più incomprensibile che falsa. Questo perché il problema del male è considerato un problema teologico. In genere viene formulato secondo la domanda classica: come ha potuto un Dio buono creare un mondo pieno di sofferenza innocente? Tali questioni sono cadute fuori dall'ambito filosofico nel momento in cui Immanuel Kant ha sostenuto che Dio, come molti altri temi della metafisica classica, andava oltre i limiti dell'umana conoscenza. Se c'è qualcosa che sembra unire i filosofi delle due sponde dell'Atlantico, è la convinzione che il lavoro di Kant bandisca non solo i futuri riferimenti filosofici a Dio ma anche la maggior parte dei tentativi di fondazione. Da questa prospettiva, paragonare Lisbona ad Auschwitz è semplicemente sbagliato. L'errore sembra risiedere nell'accettare l'uso che nel diciottesimo secolo è stato fatto del termine «male», per designare sia gli atti di crudeltà umana sia i casi di sofferenza umana. In questo errore poteva incorrere un gruppo di teisti, ben disposti ad attribuire a Dio la responsabilità di entrambi, ma non dovrebbe confondere noi. Secondo questa concezione, Lisbona e Auschwitz sono due generi di eventi completamente differenti. «Lisbona» denota quel genere di cose che le compagnie assicurative chiamano disastri naturali per escluderli dalla sfera dell'azione umana. Gli esseri umani sono dunque assolti non solo dalla responsabilità di esserne la causa o di doverli rilanciare, ma anche dal doverli pensare, se non in termini pragmatici e tecnologici. I terremoti e i vulcani, le carestie e le inondazioni abitano i confini del senso umano. Vogliamo comprenderli quel tanto che basta a controllarli. Solo i teisti tradizionali – cioè premoderni – vi cercherebbero un significato. «Auschwitz», al contrario, rappresenta tutto ciò che intendiamo quando usiamo oggi il termine «male»: un'azione assolutamente malvagia che non lascia spazio alla spiegazione o all'espiazione.

Per cominciare, quindi, i due eventi non potrebbero apparirci più diversi. Se c'è un problema del male generato da Lisbona, può esserlo solo per l'ortodosso: come può Dio permettere un ordine naturale che causa sofferenza innocente? Il problema del male posto da Auschwitz appare completamente diverso: come possono gli esseri umani comportarsi in modi che violano in maniera così estrema le norme della ragione e della ragionevolezza? È proprio la percezione del tutto differente di questi problemi che segna la coscienza moderna. La netta distinzione tra male naturale e male morale, che ora appare ovvia, è nata con il terremoto di Lisbona ed è stata alimentata da Rousseau. Tracciare la storia di questa distinzione, e dei modi in cui i problemi hanno resistito ad essere separati, è uno degli obiettivi di questo libro.

Una delle ragioni principali per situare l'inizio del pensiero moderno a Lisbona è precisamente il tentativo di ripartire in maniera chiara la responsabilità. Uno sguardo ravvicinato a questo tentativo ne rivelerà tutta l'ironia. Anche se i *philosophes* accusarono sempre Rousseau di nostalgia, la discussione di Voltaire lasciò nelle mani di Dio molto più di quanto non facesse Rousseau. E quando Rousseau inventò le moderne scienze della storia e della psicologia per fare i conti con le questioni sollevate dal terremoto, lo fece in difesa dell'ordine divino. Ironie a parte, la coscienza nata dopo Lisbona fu un tentativo di maturità. Se l'Illuminismo è il coraggio di pensare in proprio, è anche il coraggio di assumersi la responsabilità per il mondo nel quale ciascuno è gettato. Separare radicalmente dai mali morali ciò che le epoche precedenti chiamavano mali naturali è dunque parte del significato di modernità. Se si può sostenere che Auschwitz ne segna la fine, è per il modo in cui ridefinisce il terrore. Le moderne concezioni del male si sono sviluppate nel tentativo di smettere di condannare Dio per lo stato del mondo e di assumersene la responsabilità. Quanta più responsabilità del male viene lasciata all'umano, tanto

meno la specie appare degna di assumerla. Siamo rimasti senza orientamento. Per molti ritornare a una qualche tutela intellettuale non è un'alternativa, ma adesso le speranze di crescita sembrano mancare.

La storia della filosofia, come quella delle nazioni o degli individui, dovrebbe insegnarci a non dare per acquisita quell'intersezione di assunti in cui dovremmo trovarci a un dato momento. Impararlo è parte determinante di quella conoscenza di sé che è sempre stata obiettivo della filosofia. Ma la storia della filosofia permette tale conoscenza solo quando è sufficientemente storica. Più spesso la storia della filosofia è praticata come se le nostre costellazioni e categorie fossero autoevidenti. Detto in termini più generali, probabilmente concordiamo con Comte che concepisce la storia intellettuale come il progresso da uno stadio teologico, a uno metafisico, a uno scientifico. Secondo questa concezione, i pensatori il cui mondo era stato mandato in frantumi dal terremoto di Lisbona avrebbero confermato tutta la loro convinzione nell'ingenuità dell'Illuminismo. Nella migliore delle ipotesi, la loro reazione appare bizzarra, un segno di immaturità intellettuale adatta a un'epoca situata al confine tra teologia e metafisica. Se si crede che il mondo sia governato da una figura paterna buona e potente, è naturale aspettarsi che il suo ordine sia comprensibilmente giusto. Abbandonate tale credenza e le restanti aspettative non saranno altro che residui irrisolti di fantasie infantili. Le onde d'urto intellettuali generate da Lisbona, ammesso che siano registrate, sono le doglie di un'epoca, più triste ma più saggia, che ha imparato a cavarsela da sola.

Questa concezione, sosterrò, è essa stessa storica, poiché non vi è niente di più facile che formulare il problema del male in termini non teistici. Lo si può formulare, ad esempio, come un argomento contro Hegel: non solo il reale non è razionale, ma non sono neanche in relazione l'uno con l'altro. Per avanzare tale osservazione non serve una teoria. Basta osservare il mondo per più di un paio di minuti. Ogni volta che formuliamo il giudizio «questo non sarebbe dovuto accadere», imbocchiamo un sentiero che conduce diritto al problema del male. Strettamente parlando, va notato che si tratta meno di un problema morale che di un problema teologico. Lo si può definire come il punto in cui etica e metafisica, epistemologia ed estetica si incontrano, collidono e si arrendono. Sono in gioco questioni relative a come dovrebbe essere la struttura del mondo perché possiamo pensarvi ed agirvi. Presto tali questioni diventeranno storiche. Infatti ciò che necessita di una spiegazione non è come si giustificano i giudizi morali, ma perché quelli che sono così chiaramente giustificati siano stati ignorati in passato. Quando si cominciano a cercare spiegazioni, si può approdare a qualsiasi cosa, dal mito, come quello della Caduta, alla metafisica, come la *Fenomenologia* di Hegel. Ciò che è importante è che il luogo da cui si inizia è del tutto ordinario.

Credo che si tratti del luogo da cui la filosofia ha inizio e dove rischia di fermarsi. Vi sono evocate questioni più naturali, urgenti e pervasive dei dilemmi dello scetticismo epistemologico che si dice guidino la filosofia moderna. È possibile iniziare a interrogarsi sulla differenza tra apparenza e realtà notando che un bastone sembra spezzato quando immerso nell'acqua, o perché un sogno è tanto vivido che nel dormiveglia si vorrebbe afferrare uno dei suoi oggetti. Ma ci si sveglia nel proprio letto, ci si schiaccia il viso se necessario, si tira fuori il bastone dall'acqua se si è veramente in dubbio. Se il problema del male fosse altrettanto facile da risolvere, l'immenso sforzo profuso in centinaia di anni di filosofia richiederebbe delle spiegazioni.

L'immagine di una filosofia moderna centrata sull'epistemologia e guidata dal desiderio di radicare le nostre rappresentazioni è così tenace che alcuni filosofi sono pronti a ingoiare il rospo e a dichiarare la fatica semplicemente sprecata. Rorty, ad esempio, trova più facile rigettare la filosofia moderna per intero che rigettare le trattazioni correnti della sua storia. La sua narrazione è più polemica di molte altre, ma si tratta di una versione polemica di ciò che viene raccontato in quasi tutti i dipartimenti di filosofia della seconda metà del ventesimo secolo. Un racconto il cui interesse è andato tortuosamente scemando. La filosofia, come alcune persone, era pronta ad accettare la noia in cambio della certezza, a mano a mano che procedeva verso la mezza età. Ciò che era iniziato come metafisica – la descrizione delle strutture elementari della realtà – si è compiuto come epistemologia: il tentativo di tracciare, se non di erigere, le fondamenta della nostra conoscenza.

Già sul solo terreno letterario, la narrazione è difettosa, perché manca sempre dell'elemento centrale per il meccanismo drammatico: un movente persuasivo. Fatta eccezione per l'anacronistico desiderio di distinguersi dagli scienziati naturali, è la narrazione di filosofi che agiscono senza intenzione. Il terreno delle precedenti indagini metafisiche è opaco quasi quanto i moventi di quelle successive. In entrambi i casi grandi pensatori, partiti dalla mera curiosità di indagare questioni molto generali su come vadano le cose, si sono semplicemente impantanati. Non c'è una sola buona ragione perché la storia della filosofia debba consistere in questo racconto: come sapeva Descartes stesso, nessuno, eccetto un matto, pensa veramente che tutte le nostre rappresentazioni potrebbero essere dei sogni. Per tutta la *Critica della ragion pura* Kant scrive che qualcosa deve pur rendere conto dello strenuo sforzo che i filosofi hanno dedicato a un argomento che non porta a risultati. Pensava che tali fatiche non potessero essere mosse dalla sola speculazione. Sono troppo difficili e frustranti per essere mosse da scopi e obiettivi meno che urgenti.

La conclusione di Kant, che le fatiche speculative siano mosse da fini pratici, non andrebbe letta in maniera restrittiva. L'ultima cosa che vorrei sostenere è che la storia della filosofia, oltre che con l'epistemologia, è stata alle prese *anche* con l'etica. Lo è stata, certo, come mostra bene il lavoro contemporaneo sulla storia dell'etica. Ma il problema del male rivela che i tentativi del ventesimo secolo di dividere la filosofia in aree che potrebbero essere connesse o meno sono senza speranza. Non abbiamo bisogno di prendere in considerazione autori esplicitamente olistici come Spinoza o Hegel. Il più scettico degli empiristi dovrebbe farci riflettere. Quali sono i miracoli che Hume voleva mettersi in questione? Quali le abitudini che manterremmo? È più preoccupato della compassione o della sostanza? – *Anna Karenina* riguarda più l'amore o la giustizia? – La filosofia del ventesimo secolo non è l'unica capace di scambiare gli enigmi per problemi. Talvolta lo ha fatto anche Socrate; è una capacità che potrebbe far parte di quella spinta a mettere in questione l'opinione da cui ha inizio la filosofia stessa. La filosofia medievale ha rivelato come le domande, relative non solo alla vita e alla morte, ma anche alla vita *eterna* e alla morte, potessero trasformarsi in dilemmi sulla sostanza. I pericoli insiti nei sofismi e nella scolastica sono insiti nella possibilità stessa della filosofia. Nuovi non sono questi pericoli ma la frammentazione dell'argomento, una frammentazione estranea ai filosofi compresi tra Platone e Nietzsche. Proprio questa frammentazione potrebbe impedirci di vedere il problema del male per quel che è. Il fatto che il mondo non contempli né giustizia né significato minaccia la nostra capacità tanto di agire nel mondo quanto di comprenderlo. La richiesta che il mondo sia intelligibile è una richiesta relativa alla ragione pratica e teoretica, a quel terreno di pensiero che la filosofia è chiamata a offrire. La questione se questo sia un problema etico o metafisico è tanto priva di importanza quanto indecidibile, dato che in alcuni momenti è persino difficile considerarlo un problema filosofico. Enunciata con il giusto grado di generalità, non è altro che una constatazione di infelicità: questo è il nostro mondo. Se non arriva neanche a essere una domanda, non sorprende che la filosofia non sia stata in grado di darvi una risposta. Eppure, per la maggior parte della sua storia, la filosofia è stata spinta a provarci e i suoi ripetuti tentativi di formulare il problema del male sono altrettanto importanti dei tentativi di trovare risposte.

Lasciatemi riassumere le tesi che intendo sostenere.

1. La filosofia del diciottesimo e del diciannovesimo secolo è stata guidata dal problema del male. Come la maggior parte delle affermazioni brevi, anche questa è troppo semplice. Tuttavia, intendo mostrare che il problema del male come principio organizzativo per comprendere la storia della filosofia, è l'alternativa migliore. È più inclusivo, dal momento che comprende un numero molto più ampio di testi; è più fedele alle intenzioni espresse dagli autori; ed è più interessante. Qui l'interesse non è solamente una categoria estetica, per quanto questa sia importante, ma anche una categoria esplicativa che risponde alla domanda di Kant: cosa spinge la ragion pura a compiere sforzi che non sembrano avere né fine né risultato?

2. Il problema del male può essere espresso in termini teologici o secolari, ma è fondamentalmente un problema sull'intelligibilità del mondo nella sua interezza. Quindi non appartiene né all'etica né alla metafisica, ma istituisce un nesso tra le due.

3. La distinzione tra mali naturali e mali morali è una distinzione storica che si è sviluppata nel

corso dei dibattiti.

4. Dal primo Illuminismo a oggi si possono individuare due posizioni, indipendentemente dal genere di male in questione, e ciascuna è mossa più da preoccupazioni etiche che epistemologiche. L'una, da Rousseau ad Arendt, insiste sul fatto che la morale richiede di rendere intelligibile il male. L'altra, da Voltaire a Jean Améry, insiste sul fatto che la morale non lo richiede.

Le mie personali simpatie vanno alla prima posizione, sebbene riconosca la forza della seconda. Cosa che mi permette, come spero, di rispondere all'obiezione più problematica: il problema del male nel diciottesimo secolo è così diverso dal nostro che metterli a confronto implica una confusione non solo concettuale ma anche morale. Paragonare Lisbona ad Auschwitz può sembrare non sbagliato ma mostruoso, perché rischia di concepire il secondo come una catastrofe più o meno naturale, esonerandone così gli autori; oppure perché rischia anche di mettere sullo stesso piano il Creatore e i criminali della peggior specie. Difficile dire cosa sia peggio: contemplare una possibilità di redenzione per il comandante di Auschwitz o una violazione di quelle rappresentazioni di Dio che perfino gli atei vogliono conservare. Per questa ragione, a parte alcune osservazioni isolate, i due eventi sono rimasti il simbolo del crollo delle visioni del mondo delle loro epoche, e non è stata affrontata la questione su come siamo passati dall'uno all'altro. Sebbene appaia corretto mantenere un certo disagio nel comprendere appieno la questione, confido che tale disagio aiuterà, più che impedire, a dare contorni all'indagine.

Tra le molte cose che questo libro non propone vi è la definizione di male o i criteri per distinguere le azioni criminose da quelle semplicemente malvagie. Questo potrebbe essere il compito di un libro di etica, ma il problema del male riguarda qualcos'altro. Per descrivere tale problema ci si potrebbe chiedere: quale differenza passa tra definire un'azione malvagia e definirne un'altra un crimine contro l'umanità? Spesso possono diventare intercambiabili. Ma per un crimine disponiamo di procedure – almeno di punizione, se non di prevenzione. Affermare questo significa affermare che un crimine può partecipare di un ordine, che può essere in qualche modo inquadrato nella nostra esperienza. Definire un'azione malvagia significa suggerire che non vi partecipa – e che pertanto minaccia quella fiducia nel mondo che ci serve per orientarci. Sosterrò che i mali non possono essere confrontati, ma che andrebbero comunque distinti. L'11 settembre rappresenta un tipo di male; Auschwitz ne rappresenta un altro. Chiarire le differenze non metterà fine al male, ma può aiutarci a evitare le nostre reazioni peggiori.

Piangere la perdita di criteri assoluti per giudicare il bene e il male dovrebbe apparire superfluo, un secolo dopo Nietzsche, ma qualcuno sembra farlo ogni giorno. Chiunque abbia mai insegnato in un corso di materie umanistiche avrà presenti studenti i quali hanno scoperto che parole come *buono* e *cattivo* sono obsolete, dal momento che sono usate in modi diversi nelle varie culture. Ma potrebbe passare inosservato che, mentre pochi oggi rivendicherebbero la certezza per i principi etici generali, molti sono tuttavia certi di specifici paradigmi etici. La perdita della certezza sui fondamenti generali dei valori non ha influito sulla certezza relativa a casi particolari; forse è proprio il contrario. Tre secoli fa, quando si sosteneva che i fondamenti fossero più solidi, la tortura a morte in pubblico veniva ampiamente accettata. Oggi è quasi universalmente condannata, indipendentemente dalle differenze di principio. Ma la condanna universale può non avere alcun peso, come possono mostrarci il Ruanda o la Bosnia. La mia tesi riguarda la relazione, non tanto tra teoria e pratica, ma tra principio generale e paradigma particolare. Potrebbero non esserci principi generali che provino che la tortura o il genocidio sono sbagliati, ma questo non ci impedisce di considerarli come paradigmi del male.

Suppongo quindi che disponiamo di esempi, che cambiano nel tempo, senza tuttavia alcun interesse a fornirne giustificazioni, e nemmeno criteri. Anche in assenza di quei principi generali, che immaginiamo altre epoche tenessero in gran conto, questo è sufficiente per i miei scopi. Dal momento che non ritengo si possa individuare una proprietà intrinseca al male, sono piuttosto interessata a delineare ciò che il male produce in noi. Se designare qualcosa come male significa indicare il modo in cui distrugge la nostra fiducia nel mondo, è questo effetto, più che la causa, che voglio prendere in esame. Ne consegue che ho ancora meno intenzione di risolvere il problema del male che di definirlo. Il mio interesse è, piuttosto, di esplorare che cosa rivelino i

cambiamenti nella nostra comprensione del problema del male riguardo alla comprensione di noi stessi e del nostro posto nel mondo. Parto dal presupposto sempre più condiviso che rileggere la storia della filosofia può essere un modo per intraprendere un lavoro filosofico. Una storia intellettuale tradizionale potrebbe procedere alla cronaca delle varie trattazioni del problema del male, rintracciando fonti e modelli di influenza. Studi filosofici tradizionali potrebbero valutare il rispettivo successo di tali trattazioni e cercarne una migliore. Il mio obiettivo è del tutto diverso: usare le differenti risposte al problema del male per comprendere cosa siamo diventati nei tre secoli che ci separano dal primo Illuminismo.

Questo libro è nato dallo studio di un argomento tanto interessante quanto stranamente ignorato dalla storiografia filosofica. Presto si è presentato il rischio che saltassero tutti i confini. Se sono anche solo vicina all'aver ragione, il problema del male è così pervasivo che una sua trattazione esaustiva e sistematica richiederebbe una trattazione esaustiva e sistematica di gran parte della storia della filosofia. Anche il solo elenco degli autori pertinenti può apparire un'impresa disperata. Invece di intraprendere un tentativo del genere, l'ho evitato compiendo scelte diverse. Innanzitutto, ho limitato la mia discussione al periodo che ha inizio con l'Illuminismo, collocandolo nel 1697, data della pubblicazione del *Dizionario* di Bayle. Ci sarebbero buone ragioni per retrodatarlo. Esplorare, ad esempio, l'immaginario gnostico di René Descartes, a cui è stata attribuita la paternità della filosofia moderna. Il genio maligno di Descartes non è un esperimento mentale ma una minaccia. A differenza del suo pallido erede, il cervello nella vasca, il genio era una preoccupazione reale. E se il mondo fosse stato creato da un Essere il cui unico scopo è di causarci tormento e illusione? Dio solo sa che talvolta sembra proprio così. Se l'assenza di Descartes può apparire problematica, quella di Spinoza potrebbe sembrare addirittura più grave. Entrambi sono chiaramente fondamentali per comprendere la successiva discussione di tali problemi, ma anche Platone lo è. Si potrebbe facilmente passare la vita a studiare il problema del male senza essere per questo migliori. Ho invece scelto di restringere la discussione partendo dal periodo in cui abbiamo cominciato ad essere più simili a ciò che siamo ora. Se la storia, come ha scritto Bayle, è storia di crimini e di sventure, i tentativi di darle un senso sono destinati alla falsità e persino al ridicolo. È una scelta, ma non arbitraria, pensare che l'Illuminismo abbia avuto inizio con l'urgenza di dimostrare che Bayle aveva torto.

Anche entro tali confini, questo studio non può essere considerato esaustivo, e per sottolinearlo ho scelto una forma non cronologica. Anche se il mio interesse si concentra sullo sviluppo delle idee che collegano il secondo *Discorso* di Rousseau alla *Banalità del male* di Arendt, ho condotto un'esplorazione tematica. Ho quindi raggruppato i pensatori in base a ciò che pensano sulla natura delle apparenze; c'è un altro ordine, migliore, più vero di quello che percepiamo, o i fatti che i nostri sensi ci presentano sono tutto quello che c'è? La realtà è esaurita da ciò che è, o lascia spazio per tutto quello che potrebbe essere? Suddividere i filosofi in base alla loro posizione rispetto a un'unica e ampia questione comune è una suddivisione approssimativa che porta a strane alleanze. Tra i filosofi che hanno insistito nel cercare un ordine diverso da quello miserabile offerto dall'esperienza, includo Leibniz, Pope, Rousseau, Kant, Hegel e Marx. Tra coloro che hanno negato la realtà di qualunque cosa che vada oltre la mera apparenza, discuto Bayle, Voltaire, Hume, Sade e Schopenhauer. Nietzsche e Freud non possono essere inquadrati in nessuno dei due gruppi, per quanto ampiamente intesi, ma entrambi sollevano questioni sufficientemente simili da trattarli in un unico capitolo a parte. Come sostengo nel capitolo finale, il ventesimo secolo affronta problemi filosofici specifici. La frammentazione della tradizione si riflette nelle risposte frammentarie di Camus, Arendt, Adorno, Horkheimer e Raws.

Raggruppare i filosofi in questo modo fa trascurare molte differenze tra di loro. Ma non si tratta di una suddivisione peggiore di quella tra razionalisti ed empiristi, una partizione cui è parzialmente coestensiva. Quest'ultima risulterà più evidente a chi crede che le questioni principali della filosofia moderna siano questioni di teoria della conoscenza. Se questo è il vostro interesse principale, raggrupperete i filosofi a seconda che ritengano la ragione o l'esperienza la principale fonte di conoscenza e considererete accidentali altre differenze. Tuttavia questa divisione non era ovvia per Kant, che si ritiene l'abbia superata, o per Hegel, il filosofo moderno

che ha dedicato gran parte del suo pensiero alla storia della filosofia. Per la *Critica della ragion pura* la prima controversia nella storia della filosofia riguarda apparenza e realtà: sono le idee o l'esperienza la corte d'appello finale? Questa domanda ci porta indietro, lungo tutta la storia della filosofia, fino a Platone. La preoccupazione che ha alimentato i dibattiti sulla differenza tra apparenza e realtà *non* era la paura che il mondo potesse non risultare nel modo in cui ci appare – bensì la paura che potesse risultare tale.

Molti dei pensatori discussi nel primo capitolo rifiuterebbero la reciproca compagnia. Ma, malgrado occasionali tratti di malinconia, sono tutti accomunati da una qualche speranza in un ordine migliore di quello che percepiamo. Quelli del secondo capitolo, al contrario, condividono una brillante e allegra desolazione, che si compie con il glorioso pessimismo di Schopenhauer. Nietzsche e Freud nutrono una sorta di eroico disprezzo per le precedenti trattazioni del tema e per qualunque tentativo di salvezza intrapreso dopo di loro. I pensatori scelti per illustrare il pensiero novecentesco sul male mostrano un'umiltà generata dal senso di fragilità e soggezione. Si tratta in generale di pensatori che possono essere raggruppati secondo i termini della metafisica (come considerano la realtà delle apparenze?), così come secondo i termini della psicologia (fanno spazio a una posizione fondamentalmente fiduciosa verso il mondo?). Sosterrò che il problema del male impone di riflettere su entrambe le posizioni. Il modo in cui organizziamo il discorso filosofico non è la cosa più importante che il problema del male mette in discussione, ma è sicuramente la più facile da cambiare.

In generale mi concentro sulle figure principali del canone, a sottolineare il fatto che i problemi discussi non sono marginali rispetto alla tradizione, bensì centrali nel lavoro dei suoi pensatori più importanti. Se questa fosse una storia della filosofia ordinaria, sarebbe irresponsabile descrivere il passaggio da Kant a Hegel senza discutere Fichte e Schelling, o muoversi da Hegel a Marx senza affrontare Feuerbach. Ho fatto entrambe le cose, e probabilmente anche cose peggiori. Ma mi interessa mostrare come certi sviluppi generali producano senso più che tracciare connessioni causali tra autori. Per fare questo, è stato sufficiente scegliere brani di opere particolarmente appassionanti e importanti, nella speranza che illuminino il resto. Ciò non toglie che così facendo centinaia di testi ricchi e influenti sono stati ignorati e che molte scelte avrebbero potuto essere diverse. L'unica consolazione per tale inadeguatezza è il modo in cui il mio assunto iniziale viene confermato: la storia della filosofia è così intrisa del problema del male che la questione non è da dove partire ma dove fermarsi. Il tentativo di completezza è destinato al fallimento sin dall'inizio. Ma se questo libro, anziché esaurire, aprirà linee di indagine, avrà raggiunto il proprio obiettivo.

Nel sottotitolo dell'edizione originale l'ho definita una storia della filosofia alternativa perché i suoi scopi sono differenti quanto il suo stile e i suoi metodi. Uno degli scopi, secondo la felice espressione di un anonimo lettore, è riportare la disciplina alle vere radici dell'interrogazione filosofica. Sono grata per la metafora, che mi permette di sostenere che, in un modo o nell'altro, il problema del male è la radice dalla quale scaturisce la filosofia moderna. Una volta portato in vita, il discorso filosofico può crescere per conto proprio e i suoi rami possono estendersi o aggrovigliarsi in tutte le direzioni. Possono svilupparsi quindi intere scuole di pensiero che hanno poco a che fare con le questioni sollevate qui. Tutti, Kant e Hume e Hegel, hanno sollevato questioni tali da indurre altri filosofi, che li leggevano a distanza di secoli, a pensare alle relazioni tra linguaggio e mondo, o i fondamenti della conoscenza. Ma se, come sostengo, tali questioni sono meno centrali nel loro pensiero di quanto si sia ritenuto finora, dobbiamo arrivare a concepire in modo diverso il nostro paesaggio filosofico.

Questo libro non mira soltanto a interessare chi è filosofo di professione e chi non lo è, intende anche mostrare che, lungo la maggior parte della sua storia, la filosofia ha interessato chi era filosofo di professione e chi non lo era. Come molti altri sono arrivata alla filosofia per studiare questioni relative alla vita e alla morte e mi è stato insegnato che la professionalità imponeva di dimenticarle. Più imparavo, più mi convincevo del contrario: la storia della filosofia è davvero animata dalle questioni che ci hanno condotti fin qui. Ho quindi scritto in uno stile che dovrebbe essere aperto a chi non ha una formazione filosofica, riducendo al minimo le note e altri apparati accademici. Seguendo lo spirito di quell'Illuminismo, dunque, con cui Lessing e

Mendelssohn hanno scritto insieme un saggio per un concorso internazionale sulla relazione tra poesia e metafisica, con cui Kant scriveva per la versione settecentesca della «New York Review» e con cui Sade supplicava che gli mandassero alla Bastiglia i volumi di Rousseau: questa è la speranza con cui è stato scritto questo libro.

1. Fuoco dal cielo

La filosofia non fa mistero di ciò. La dichiarazione di Prometeo – *detto francamente, io odio tutti gli dei* – è la sua propria dichiarazione, la sua propria sentenza contro tutti gli dei celesti e terreni che non riconoscono come divinità suprema l'autocoscienza umana. Non si dovrebbe starle a fianco.

K. Marx Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro

Potrebbe essere il primo protagonista dell'Illuminismo. Alfonso X diventa re di Castiglia nel 1252 e sin dall'inizio il suo regno ha gravi problemi. Ripudia sua moglie, con il pretesto che fosse sterile, quindi manda qualcuno in Danimarca in cerca di un'altra. Quando la principessa di Danimarca arriva in Spagna, la regina è incinta del primo dei nove figli che avrebbe messo al mondo. Nessuna delle due donne perdona mai Alfonso, anche se suo fratello, l'arcivescovo di Siviglia, rinuncia alla carica per sposare la principessa danese. La cultura e l'eloquenza, che meritano ad Alfonso una splendida reputazione in altri paesi, non impressionarono i suoi contemporanei castigliani, che sembrano avercela con lui. Nonostante sia stato il primo re di Castiglia a far scrivere gli atti pubblici in lingua spagnola e a commissionare la traduzione spagnola della Bibbia, non si assiste al fiorire di una cultura locale che la traduzione in volgare ha creato nella vicina Francia. Anzi, molti storici successivi imputano ai lavori da lui promossi la responsabilità dell'ignoranza e della barbarie diffuse Spagna. I figli che ha tanto atteso si rivelano degli ingrati. Uno di loro, Sancho, si stanca di aspettare il trono e cospira con il re di Granada per rovesciare suo padre. La morte di Alfonso, nel 1284, mette fine alla guerra civile che ne è conseguita, ma non alla sua sfortuna, dal momento che le sue volontà sono completamente ignorate: il suo cuore, che ha ordinato di seppellire sul Monte Calvario, viene lasciato a marcire a Siviglia con gli altri suoi resti, mentre il ribelle Sancho rimane sul trono.

I pensatori del Medioevo e della prima modernità vedono in questa saga una conferma della Provvidenza. Tutti i guai di Alfonso erano altrettante punizioni per un peccato ai limiti del dicibile e sono quindi conferme della presenza, della giustizia, e perfino dell'ironia, di Dio. La ribellione di Sancho, in particolare, è l'adequata risposta alla ribellione di suo padre contro il Padre Celeste. La rivolta di Alfonso ha inizio con un atto di erudizione. Invia una richiesta a Toledo perché alcuni dotti ebrei lo istruiscano, ad un prezzo considerevole, sull'astronomia e commissiona al rabbino Isaac Hazan la compilazione di tavole astronomiche, da allora note come *Tablas Alfonsinas*. Dopo diversi anni di studio intenso, Alfonso osserva «se avessi assistito al consiglio di Dio al momento della creazione dell'uomo, alcune cose sarebbero state in un ordine migliore di quanto non siano»¹ (Bayle 2, 565)².

Questa breve frase, o una sua variante, ha rappresentato l'essenza della blasfemia per circa mezzo millennio. Bayle dice che nessuno ignora gli studi di astronomia di Alfonso e le loro conseguenze e si fa scrupolo di annotare le numerose varianti della storia. In molte di queste perfino la ribellione di suo figlio non è considerata una punizione sufficiente. Chi si è permesso di giudicare i Cieli deve ricevere una risposta più diretta, così un certo numero di commentatori vuole Alfonso e la sua famiglia colpiti da un fulmine. Un certo Rodericus Sanctius scrive che un

angelo appare in sogno per portare un messaggio del consiglio celeste che ingiunge ad Alfonso di pentirsi.

Ma Alfonso si burlò di lui e repeté la bestemmia [...] la notte seguente vi fu un'orribile tempesta, con tuoni e lampi, tanto che sembrava che il cielo stesse per cadere. Il fuoco del cielo bruciò nella stanza di Alfonso gli abiti del re e della regina; così il principe affranto fece chiamare l'eremita, gli confessò il suo peccato, pianse, si umiliò, rinnegò la sua bestemmia; più piangeva e più la tempesta scemava, fino a che cessò (Bayle 2, 566).

Bayle contesta i resoconti e le versioni che chiamano in causa i fulmini. Un caso tanto meraviglioso, sostiene, sarebbe stato confermato da più fonti, specialmente se avesse avuto luogo in Spagna, i cui abitanti sono sempre lieti di trovar prove di miracoli. Bayle intende naturalizzare la storia e, pertanto, potrebbe essere considerato il primo difensore di Alfonso. Il re, nel resoconto di Bayle, ha commesso peccati prosaici: ha trascurato gli interessi politici nazionali per dedicarsi all'apprendimento dell'astronomia, dato che preferisce «destare clamore» all'estero coltivando la sua conoscenza anziché i rapporti con la famiglia e con altri. Vediamo qui un narcisismo ordinario, non criminale. Anche se il primo potrebbe rendere più comprensibile la sua rovina, Bayle continua a credere che non la meriti. Al contrario. Bayle dedica diverse note alla famigerata frase e ne dà una lettura moderna e più indulgente. La convinzione di Alfonso che i cieli appaiano notevolmente disordinati potrebbe costituire un commento, non alla maestria di Dio, ma ai difetti dell'astronomia tolemaica, che nel 1697 erano fin troppo evidenti. Dipende da dove si pone l'accento. Se Alfonso avesse affermato: «Se *io* avessi assistito al piano di Dio al momento della creazione...», suonerebbe davvero come una presunzione scandalosa. Ma, come propone Bayle, l'affermazione può essere letta come segue: «Se avessi assistito al piano di *Dio* al momento della creazione...». In questo caso l'oggetto della derisione non è il Creatore ma i tristi astronomi medievali, il cui ridicolo sistema non gli rendeva onore.

Che solidarizziamo o meno con questa nascente decostruzione, probabilmente accompagniamo Bayle fino a superarlo. L'osservazione di Alfonso apparirà ai lettori moderni tanto innocua da rendere difficilmente comprensibile l'ira che ha suscitato per secoli, e ancor meno l'eventuale giudizio celeste. Anche chi considera virtù primarie la pazienza e l'umiltà, può riconoscerle in Alfonso. Avrebbe potuto, dopo tutto, lasciare l'ordine cosmico alla divina giurisdizione e dedicare la sua attenzione ad affari regali e mondani come la falconeria e le donne di facili costumi. Sarebbe stato più facile e avrebbe portato a riconoscimenti più semplici: ciò che Alfonso ottiene per gli anni spesi a imparare a calcolare gli epicii è la dubbia benedizione di una notorietà postuma. Dal momento che non era nemmeno buona scienza, nessun bagliore di verità corona i suoi sforzi. In fin dei conti, la sua vita sembra il modello di un fallimento. Tuttavia, a parte quella vanità che può affliggere chiunque, le sue sono davvero buone motivazioni. Alfonso cerca di imparare i segreti di una scienza considerata la più alta per meglio comprendere e venerare la Creazione. E, nel proferire l'osservazione che lo rende famoso, non ha nessuna intenzione di essere blasfemo, è solo per rimarcare la verità: un comune e indaffarato re spagnolo potrebbe disegnare un mondo migliore di quello segnato dalla saggezza di un Creatore onnipotente.

Il suo destino, dunque, non apparirà molto più giusto di quello di Giobbe, la cui storia di continua sofferenza è anch'essa paradigmatica per gli scrittori che si occupavano del problema del male. È importante notare che, come la cattiva sorte di Alfonso, quella di Giobbe verrà considerata ingiusta solo molto più tardi. A volte, durante l'Illuminismo, i commentatori si soffermano a cercare delle giustificazioni per i tormenti di Giobbe. Secondo Kant, che scrive un meraviglioso saggio sull'argomento, i tentativi precedenti erano stati compiuti nella speranza che Dio stesse a origliare. Persa questa speranza, avevano meno motivazioni per mettere alla prova le varie possibili teodicee, le quali mostravano che, in fin dei conti, Giobbe era segretamente colpevole di qualcosa, così che la perdita di tutti i suoi averi era una punizione *giustificata*, o che era stato tentato in quel momento per essere ricompensato in futuro con certezza tanto maggiore. Gli autori precedenti si identificavano con gli amici di Giobbe, fabbricanti di teodicee

in cerca di giustificazioni. Quelli successivi si identificano con Giobbe, che non ne trovava alcuna. Ripercorrere tali sviluppi potrebbe essere un modo interessante di trascorrere la vita intera, che non sarebbe comunque abbastanza lunga per esaminare tutta la letteratura che il Libro di Giobbe ha ispirato. Ma torniamo ad Alfonso, la cui osservazione raggiunge a mala pena la presunzione del suo predecessore biblico. Giobbe non si spinse così lontano da seguire il consiglio della moglie di maledire Dio e morire, ma maledisse il giorno in cui era nato, qualcosa di abbastanza simile al maledire la Creazione stessa. Alfonso suggerisce soltanto che avrebbe potuto essere migliorata.

Sosterrò che Alfonso è meno innocuo di quanto appare. Gli osservatori medievali non erano del tutto in errore nel considerare il suo desiderio di consigliare Dio come il primo passo di un processo che avrebbe condotto a qualcosa di difficile da immaginare: non solo il desiderio ottocentesco di spodestare Dio, ma l'annuncio di Nietzsche che il crimine è stato compiuto e non è nemmeno tanto sconvolgente. Cominciamo considerando la funzione che Alfonso ha svolto nell'Illuminismo.

I difensori di Dio: Leibniz e Pope

Leibniz scrive che chiunque condannerebbe l'opinione di Alfonso che il mondo possa essere migliore (Leibniz, 594)³. Si unisce alla condanna generale e si chiede come mai il mondo dei filosofi e dei teologi pure conti così tanti moderni Alfonso. Chiunque pensi che Dio avrebbe potuto far meglio il mondo, e ha scelto di non farlo, pensa che Dio non è buono come potrebbe essere. Leibniz pone la questione in maniera pacata. La sua *Teodicea* è una lunga risposta al lavoro di Bayle, che misura meno le parole. La storia, dice Bayle, è storia dei crimini e delle sventure del genere umano. Un Dio che, pur potendo creare un mondo con meno crimini e sventure, e sceglie di non farlo, appare niente più che un grandioso criminale a sua volta.

Leibniz inventa la parola *teodicea* per descrivere la difesa di Dio con le categorie del linguaggio giuridico. Prima di esaminare la sua difesa, diamo un'occhiata all'attacco che l'ha provocata. Il lavoro di Bayle sarà esaminato nel secondo capitolo. Qui desidero solo evidenziare cosa vi sia di straordinario nelle accuse che rivolge a Dio. Dio era stato sotto processo sin dal Libro di Giobbe, al più tardi, e se c'è un punto sul quale i redattori del testo hanno insistito con chiarezza è che se l'era meritato. Noi lettori possiamo vedere che le cose stanno peggio di quanto sospetti Giobbe. Implora di poter capire. E se fosse venuto a sapere che la morte dei suoi dieci figli era il risultato di una scommessa di Dio con Satana, di due bulli che si contendono il potere? Uno che si impegna a mettere a così dura prova il giusto sarà chiamato, presto o tardi, a rendere conto di se stesso. Giobbe, che non può leggere il prologo della sua storia, potrebbe accontentarsi della semplice comparizione di Dio come testimone, ma le epoche successive avrebbero richiesto alla difesa qualcosa di più. Dato che il crimine di cui è accusato appare sempre più grave, e lui sembra perfino riluttante a comparire davanti all'accusa, gli scrittori moderni si sentono obbligati a condannarlo, *in absentia*, alla pena di morte o simili.

Bayle sostiene che il Cristianesimo ha peggiorato il problema. Prima di Bayle era più facile considerare il Cristianesimo una soluzione appropriata al problema del male. Per dirla con le parole di un credente: «Giobbe è la domanda e Gesù la risposta». I dettagli della soluzione sono tanto vari quante le differenze nella dottrina cristiana, ma la dichiarazione evidenzia la fede nella redenzione messianica e la speranza nella vita eterna, che sono centrali per qualunque visione cristiana. Dio stesso, in queste concezioni, si infligge punizioni crudeli come nessun umano ha mai patito. In effetti sono rese ancora più crudeli dalla sua assoluta innocenza. La sua miracolosa resurrezione, che trasforma l'agonia sulla croce in un incubo fugace, è il prototipo di quella che si apre a chiunque scelga di credere nel miracolo.

Credere nei miracoli, per Bayle, non è un problema. Considera misterioso il mondo intero. Una rottura in più in un ordine naturale piuttosto incomprensibile non pone grandi difficoltà (Bayle 2, 99). Il problema sta, piuttosto, nella struttura interna della soluzione cristiana. I tormenti dei dannati, anche senza la dottrina della predestinazione, sono lo scoglio contro cui

inciampa la ragione. Per quanto malvagio un peccato possa essere, deve essere finito. Una quantità infinita di pene infernali è dunque semplicemente ingiusta⁴. Immaginare un Dio che giudica peccaminose molte delle forme di vita da lui create, e quindi ci tortura eternamente per la nostra breve partecipazione in esse, difficilmente si presta quale soluzione del problema del male. Postulare un Dio che può permettere un'infinita ed eterna sofferenza è di poco aiuto nell'acquietare il dubbio su un Dio che evidentemente permette la sofferenza finita e temporale.

Peggio va per chi accetta la dottrina della predestinazione. Anche se non vi aderiscono, Bayle e Leibniz la prendono molto sul serio. Le eresie manichee considerano il mondo regolato da un principio buono e un principio maligno, eternamente in un conflitto tra loro. Bayle pensa che il Manicheismo si sarebbe diffuso maggiormente se si fosse sviluppato in un'epoca che prendeva sul serio la predestinazione, come quella in cui viveva. Chiunque creda che le nostre visioni del mondo siano divenute *meno* incoraggianti, dovrebbe ricordare gli elementi di quella dottrina. Secondo il Calvinismo, il numero di coloro che saranno eternamente condannati è molto più grande del numero di coloro che saranno salvati. Chi sarà redento è designato da Dio al momento della nascita, se non prima. Ogni azione compiuta può riflettere la prospettiva di bruciare all'inferno per sempre, ma non si può fare nulla per cambiarla. Lo stesso Sade si sforzò, senza tuttavia inventare qualcosa di peggio e nessun tiranno moderno ci ha nemmeno provato. La morte è una misericordia che qui è del tutto assente. La tortura illimitata ricade in pari misura su bambini non battezzati, principi nobili e brutali delinquenti – e il suo autore è il Creatore che siamo tenuti a venerare.

Tale dottrina è una logica dell'onnipotenza impazzita. Il Creatore è onnipotente? *Ma certo*. Quindi può fare ciò che vuole? *Il significato stesso di «potere»*. Può infrangere tutte le leggi? *Ebbene, Lui le ha fatte*. Leggi della ragione? *Dovremmo giudicarLo?* Leggi della giustizia? *Idem*. Qualsiasi giustizia? *Se così sceglie*. Ogni passo è ineccepibile, finché ci ritroviamo in un sistema soffocato da un male così impenetrabile da spingerci verso visioni del mondo moderne per riprendere fiato. Al confronto la pura casualità è una boccata d'ossigeno.

È proprio la casualità della colpa e della punizione, insieme alla presenza del bene come del male, a creare problemi filosofici. Perfino Bayle sa che la vita contempla qualcosa di più del vizio e del dolore. Il fatto che talvolta ci imbattiamo nella virtù e nella felicità è proprio ciò che ci confonde. Se tutta l'umanità fosse malvagia e miserabile, potremmo concludere che è la creazione di una divinità malvagia e miserabile, che ci ha creati a sua immagine per il suo perverso piacere. Se la giustizia in un mondo simile non è immediatamente evidente, difficile trovare qualcuno che se ne preoccupi. Ma questo non è il mondo in cui viviamo. Bayle dice che è un composto di felicità e sofferenza, di malvagità e virtù, che ci porta a riflettere e che fa apparire il Manicheismo come la più ragionevole delle concezioni. L'immagine di un mondo governato dai principi del bene e del male avvinghiati in una lotta perpetua, preserva la fede nella benevolenza di Dio. Lungi dall'essere l'Autore del peccato e della sventura, Dio è sempre impegnato nel tentativo di evitarli. Egli è semplicemente ostacolato dalla forza del suo avversario. Questa concezione, mettendo Dio nei panni di un grandioso e longevo genitore, ben intenzionato ma limitato, fa meno violenza alle nostre intuizioni di quanto ne facciano altre opzioni. È difficile riconoscere i limiti di Dio, ma è meno spaventoso che negare la sua buona volontà. Il Manicheismo può non spiegare l'esperienza, ma certamente sembra rifletterla, evidenziando quella sconcertante alternanza tra bene e male che struttura la vita umana. Probabilmente Alfonso non si sarebbe lamentato se il mondo naturale non fosse stato *nient'altro* che un meccanismo imperfetto. È proprio la presenza di un qualche impareggiabile ordine, che coesiste con altre parti senza capo né coda, a causare la sua lamentela. L'esperienza di una certa comprensione crea l'aspettativa di una comprensione maggiore. La fede in un tale ordine ha senz'altro preceduto di molto la scienza moderna. Kant pensava si manifestasse nel cambio delle stagioni. Il fatto che fiori delicati si preservino durante le tempeste invernali dovrebbe essere sufficiente a convincere qualunque scettico del fatto che il mondo è disegnato da un Creatore grandioso. E se l'arrivo della primavera può sembrare un miracolo più nella Prussia orientale che nel sud della Spagna, è comunque un evento che suscita meraviglia ovunque.

L'ordinaria meraviglia per i frammenti di ordine del mondo interrompono l'esperienza

quotidiana. La discontinuità tra comprendere e procedere a tentoni, tra dignità e orrore, fa da cornice alla trama delle nostre vite. Quindi, conclude Bayle, il Manicheismo è la reazione più ragionevole all'esperienza. Fermiamoci alle apparenze della sua conclusione. La risposta della ragione all'esperienza è un'istanza di Manicheismo. La risposta della fede è l'affermazione del Cristianesimo. Nel 1697, nell'Olanda progressista dove scrive Bayle, non è difficile indovinare quale delle due sarà condannata.

Non sorprende che Bayle sia felice di prendere le difese di Alfonso. Il garbato suggerimento del re non è che l'inizio. Alfonso rappresenta la tesi che la ragione umana contiene in sé più senso e ordine del mondo che si trova ad affrontare. La fede di Bayle nella generale incomprensibilità di tutte le cose prende Alfonso a modello. Leibniz deve confutarlo per mostrare che il mondo è, in teoria, trasparente. Così si occupa di Alfonso tredici anni dopo. Bayle aveva sostenuto che la ragione e tutta la testimonianza dell'esperienza condannavano Dio. Ogni tentativo di conservare la fede non solo mancherà di fondamento razionale; ma deve decisamente combatterlo.

La *Teodicea* si propone dunque di provare la conformità della fede alla ragione, anche se per lettori come Voltaire prova l'assurdità della fede nella ragione. Leibniz si impegna a difendere un Creatore accusato di un crimine senza pari. La sua difesa si basa su due punti. Il primo è che l'accusato non avrebbe potuto fare altrimenti. Come ogni altro attore, è costretto dalle possibilità a Lui disponibili. L'altra linea difensiva si appella alla tesi che tutte le azioni del Creatore accadono di fatto per il meglio. Parte della difesa è dedicata all'indagine dei fondamenti delle azioni dell'accusato, mentre l'altra riguarda la vera natura delle loro conseguenze nel mondo. È qui che la tesi di Leibniz appare non solo prioritaria ma decisamente immune all'esperienza. Afferma abbastanza chiaramente che ogni fatto, per quanto terribile, è compatibile con la tesi che questo è il migliore dei mondi possibili. L'asserzione di Leibniz non è una tesi sulla bontà di questo mondo; ci dice semplicemente che ogni altro mondo sarebbe peggiore. A chi intende confutarla, sarà risposto che non ne sa abbastanza per farlo, e questo è sicuramente vero. L'affermazione è impossibile da smentire come da confermare. Consideriamo il tentativo di Leibniz di riflettere su come l'equilibrio di bene e male possa essere coerente. È possibile, dice, che tutti i crimini e le sventure siano concentrati su questo pianeta. In questo caso, sarebbero gli esseri umani a sostenere il peso dell'universo, mentre gli abitanti degli altri pianeti sarebbero molto più felici e beati di quanto lo siamo noi. Ciò è possibile, certo, ma non è meno possibile che gli indigeni di altre galassie ci superino per malvagità e miseria. Ma ciò non distoglie Leibniz dall'avanzare una speculazione sulla più impegnativa delle tesi teologiche del suo pensiero, la tesi che il numero dei dannati sia superiore al numero dei salvati. Forse, considera, il bene della gloria dei salvati, per quanto pochi siano, è incomparabilmente maggiore del male della miseria dei dannati. – Forse è così. A giudicare dalle apparenze una possibilità è verosimile quanto l'altra. Altrimenti è difficile illustrare le alternative in modo coerente. Nell'ordine della pura possibilità ben poco viene escluso.

La difesa leibniziana della giustizia di Dio dipende dalla ripartizione della nostra miseria in male metafisico, male naturale e male morale. Tale suddivisione, insieme al presupposto di un nesso causale tra questi mali, appare estremamente bisognosa di una difesa. Per Leibniz male metafisico è la degenerazione che inerisce ai limiti della(e) sostanza(e) di cui il mondo è fatto. Male naturale è il dolore e la sofferenza che percepiamo in esso. Male morale è il crimine punito in modo certo e inevitabile dal male naturale. L'assunto che i mali morali e i mali naturali siano causalmente collegati è un presupposto che Leibniz non ha mai sottoposto a esame. I lettori moderni potrebbero scorrere tutta la *Teodicea* nella speranza di trovare la discussione del punto che più necessita di essere argomentato, ma Leibniz ritiene che il nesso tra mali morali e mali naturali sia fin troppo evidente per essere messo seriamente in discussione. La complessità della sua trattazione della libertà non compensa la semplificazione delle relazioni tra peccato e sofferenza. Tale tema è basato su un'interpretazione della Caduta, considerata come la spiegazione del perché la vita non è come dovrebbe essere. Tanto tempo fa, lo era. La terra era un giardino in cui ogni cosa era buona. La fame veniva placata senza fatica, i bambini nascevano senza dolore. Non conoscevano né morte né vergogna né confusione. Se doveste progettare un mondo, non lo progettereste così?

Se è come dovrebbe essere, bisognerebbe spiegare perché. L'idea che il problema sia stato causato dal peccato dei nostri antenati non dipende da quello che hanno fatto. Protestare che l'assaggio del frutto sbagliato non dovrebbe essere sufficiente a emettere una sentenza di morte sulle teste di tutti i discendenti, significa non cogliere il nocciolo filosofico; e il tentativo cristiano di far apparire l'azione peggiore di quanto sia è uno sforzo vano. Che sia insignificante è del tutto vero. Importante, nel primo esempio, non è la giustizia del nesso tra quello che hanno fatto e quello che hanno sofferto, ma che ci sia un nesso. Perché accadono cose malvagie? Perché cose malvagie sono state compiute. Meglio avere una qualche spiegazione causale che rimanere nell'oscurità. Collegare peccato e sofferenza significa separare il mondo in mali morali e mali naturali e creare così un quadro di riferimento per comprendere la miseria umana.

Per i lettori contemporanei la distinzione tra sofferenza e peccato è così fondamentale da rendere confusa la discussione del diciottesimo secolo. Il fatto che il termine *male* potesse designare entrambi testimonia di quanto fosse stretto il nesso. Per i razionalisti il nesso è chiaramente causale. I mali naturali non possono essere altro che punizioni; lasciare spazio a una concezione neutrale della sofferenza, chiedendo conto della sua relazione con il male morale, implica chiedere più di quanto la fede possa sopportare. Si noti che il nesso tra mali morali e mali naturali potrebbe essere tracciato da un qualsiasi volontarista: sarebbe come dire che Dio non fa concessioni alla nostra comprensione, ma manda ciò che sceglie secondo la sua volontà. Se il razionalista tende far cadere la distinzione, rendendo tutti i mali dei mali morali, il volontarista, rifiutando che la moralità di Dio sia comprensibile, tende a rendere tutti i mali dei mali naturali. Peccato e sofferenza provengono dal Creatore, che li collega come vuole. Per Leibniz una visione del genere fa di Dio un tiranno peggiore dell'imperatore Caligola, che aveva fatto scrivere le leggi in un carattere così piccolo, e le aveva fatte collocare in un luogo così elevato, che nessuno avrebbe potuto leggerle. Un Creatore che non ci dà indicazioni chiare sui nessi tra peccato e sofferenza non è che un mostro, e più mostruoso ancora sarebbe un Creatore che non li collegasse affatto.

Tutto ciò è molto tradizionale, anche se ricordare il contesto rende più pregnanti gli sforzi di Leibniz a favore di Dio. In un mondo in cui Bayle rievoca gli incubi indotti dal Calvinismo, il Manicheismo è una possibilità reale. Il genio maligno di Descartes non era fantascienza ma teologia. Il Dio di Leibniz potrebbe non essere un eroe, ma le altre opzioni sono infinitamente peggiori. L'elemento moderno della descrizione di Leibniz è la convinzione che i nessi causali tra peccato e sofferenza sarebbero diventati più chiari con il tempo, e così i modi in cui, nonostante le apparenze contrarie, Dio ha ordinato tali nessi per il meglio. Leibniz pone la sua fiducia in una spiegazione a venire. Non abbiamo prova che il bene verrà dal male, abbiamo anzi molti motivi per dubitarne. Cosa rende la fede leibniziana nel futuro migliore di quella di Pangloss?

Pochi pensatori nella storia sono stati più convinti della portata e delle possibilità offerte dalle rivoluzioni scientifiche e la *Teodicea* è felice di usarle come parte dell'argomentazione a favore della Provvidenza. Se c'è una cosa che insegnano è che si tratta di una questione di dimensioni. Leibniz sostiene che l'antica convinzione che l'universo fosse «chiuso» aveva impedito ad Agostino di dare una spiegazione adeguata del male. Finché si pensava che solo un pianeta fosse abitato, l'apparente prevalenza del male sul bene non poteva essere spiegata. Ora che sappiamo che l'universo è infinito, sostiene Leibniz, possiamo porre i nostri problemi in prospettiva. Oggi il pensiero di un infinito numero di galassie può forse trattenere la nostra attenzione, ma solo per un momento. L'accusa che il problema del male emerga da un egotismo miope non ha bisogno della scienza moderna. Può essere trovata persino nella Bibbia, dove la Voce nel Turbine accusa Giobbe di concentrarsi egoisticamente sulla propria vicenda. Dio deve prendersi cura degli struzzi e delle antilopi, così come degli esseri umani; come può Giobbe richiedere tutta la sua attenzione? Le scoperte sulla dimensione dell'universo non vanno in alcun modo a sostegno dell'argomentazione, poiché da sempre ci è stato detto che la Creazione di Dio non è confinata agli esseri umani. Inoltre, come tuonerebbe l'autore di Giobbe, le mani di Dio erano già piene della varietà di vita su questo pianeta, da non aver bisogno di creature su altri. Lo scettico potrebbe replicare che, al contrario di un genitore sovraccarico di lavoro – la metafora non detta che sostiene il peso di questo ragionamento –, si presumeva che Dio fosse onnipotente.

Quindi la scoperta che l'universo è più grande di quanto previsto non può essere di grande aiuto per il problema del male. Tra le fonti della fiducia nella scienza c'è l'invenzione leibniziana del calcolo infinitesimale, che lo rende non solo uno dei grandi ammiratori ma anche un protagonista delle prime rivoluzioni scientifiche. Ma il salto che Leibniz immagina dal calcolo, che lui e Newton inventano contemporaneamente, al calcolo universale che sarebbe stato alla base della scienza futura appare oggi immenso quanto l'universo che allora lo impressionava. In effetti è difficile comprendere la tenacia della fede di Leibniz nella scoperta di un metodo che avrebbe risolto ogni problema. La sua visione del futuro più famosa rappresenta due persone in contrasto sulla politica o sulla religione che scambiano le spade con delle matite. Con un allegro «dai, calcoliamo», avrebbero risolto ogni disaccordo con la facilità con cui risolviamo le equazioni. Il calcolo universale non solo avrebbe risolto i vecchi problemi ma avrebbe anche funzionato da logica di scoperta. Avrebbe funzionato così bene che perfino uno scienziato desideroso di smarrirsi non ci sarebbe riuscito: la sua mano, dice Leibniz, si rifiuterà di scrivere un errore. Il calcolo avrebbe rivelato l'ordine razionale nel linguaggio come non fa il linguaggio ordinario. Talvolta Leibniz lo concepisce come il linguaggio parlato da Adamo prima della torre di Babele; talaltra ritiene che abbia una forma che solo i matematici possono cogliere. Una volta cerca di esprimerlo in geroglifici. Anche se nessuno di questi tentativi porta frutti, è così convinto di riuscirci che invitò i suoi lettori a pensare al più grande problema che la scienza futura possa affrontare: appagare la vanità. Una volta scoperto il calcolo universale, tutte le scienze, dalla metafisica alla storia, sarebbero state completate senza alcuno sforzo e in maniera così automatica che qualsiasi stupido avrebbe potuto farlo. Quale sfida sarebbe rimasta per gli ambiziosi giovani di talento?

Leibniz non si aspetta che tutti i lettori condividano la sua fiducia nel trionfo inevitabile della scienza. La distinzione tra i primi razionalisti ed empiristi è meno rigida di quanto le polemiche postkantiane spesso suggeriscano. Nondimeno gli scambi di Leibniz con grandi empiristi come Locke, Clarke e Bayle gli insegnano ad aspettarsi l'accusa di aver riposto troppa fiducia nella ragione. Qui Alfonso potrebbe essere d'aiuto nell'indicare tutte le stravaganze dell'empirismo. L'appello all'esperienza è, alla fine, sempre appello a un'esperienza limitata a uno specifico luogo e tempo. Esaminando pazientemente le tavole tolemaiche alla luce delle fiaccole, Alfonso aveva concluso che l'universo era carente. All'interno dei confini della sua esperienza, la sua conclusione aveva senso. Si ricordi che non era solo l'astronomia tolemaica ma anche l'esperienza ordinaria e il senso comune a porre la terra al centro dell'universo. Quale dei nostri sensi ci dice che la terra si muove? Se Alfonso fosse vissuto abbastanza da assistere alle scoperte di Copernico e Keplero, si sarebbe stupito del sistema e dell'armonia che costituiscono l'universo. La colpa non sta nell'universo ma nella povertà dell'esperienza di Alfonso e questo dovrebbe trattenere la nostra attenzione. È un segno del moderno il fatto che Leibniz non consideri più il re scandaloso ma ridicolo, secondo un messaggio perfettamente chiaro. Chiunque è incline a sfidare il fatto che la difesa leibniziana di Dio sia completamente a priori, deve prendere in considerazione l'alternativa. Nel giro di pochi secoli, la comprensione dell'universo, e degli scopi di Dio, avrebbero fatto progressi inimmaginabili. Gli sbeffeggiatori di oggi appariranno altrettanto stupidi di un re spagnolo che scuota la testa su un'astronomia antiquata lamentando che il mondo non ha senso. Alfonso fa apparire ridicolo l'appello stesso all'esperienza, mentre Leibniz guadagna tempo perché la scienza provi che questo mondo è il migliore.

Se poi vogliamo ragionare come il re Alfonso, allora si potrà dire: «Voi non conoscete il mondo che da tre giorni, voi non vedete più lontano del vostro naso, e già trovate da ridire. Preoccupatevi di conoscerlo meglio [...] e vi troverete un'arte ed una bellezza che vanno al di là dell'immaginazione. E da esse traiamo le conseguenze per la saggezza e la bontà dell'autore delle cose, anche per le cose che non conosciamo (Leibniz, 594).

In brani come questo, e in altre parti della *Teodicea*, Leibniz si offre come difensore della fede, contrapponendosi a quei «ridicoli critici dell'opera di Dio» che usano l'atrocità dell'esperienza per sostenere che avrebbe potuto fare meglio. La sua difesa di Dio sostiene che Dio *non* avrebbe

potuto fare meglio. Ma ogni avvocato ha il suo prezzo. Nel processo per difendere Dio, Leibniz gli toglie potere. Più precisamente Leibniz si spinge così oltre nel venire incontro alla nostra necessità di comprendere il Creatore in termini che abbiano senso per noi, da darci un Dio creato a *nostra* immagine. Hegel lo compara ad un venditore al mercato: il Dio di Leibniz può offrire solo quanto c'è di disponibile. Non dovremmo brontolare se il prodotto non è perfetto, ma dovremmo essere contenti di sapere che è il meglio che si possa avere (Hegel 7, 3: 198). La metafora di Hegel può apparire ingiusta. I neoplatonici potevano spiegare il male a partire dai difetti nella natura della materia. Come cristiano Leibniz è legato alla tesi che Dio è anche il Creatore della materia. Il suo Dio non è un fruttivendolo ma il Creatore dei semi e del tempo, dei mercati e dei compratori.

Come spiegarne dunque i difetti? La soluzione di Leibniz sta nello spostare indietro tutti i problemi. Dio ha creato la materia ma non la forma. La verità di ogni cosa, inclusa l'essenza di ogni possibile oggetto, è contenuta nelle forme eterne, che funzionano più o meno come quelle di Platone. Prima che Dio decidesse quale dei mondi possibili rendere reale, guardò a tutte le forme, calcolò quali sarebbero state compatibili e scelse la migliore di tutte le possibili combinazioni. Le forme non sono nient'altro che le regole della ragione. Immaginare un Dio che *voglia* essere libero da esse è immaginare un Dio folle. Tuttavia nel difendere Dio contro il volontarismo, Leibniz fa esattamente ciò di cui il razionalismo è tradizionalmente accusato: mette la ragione al di sopra di Dio stesso. A leggere Leibniz insieme a Hegel, si comincia a pensare per immagini: Dio che compara essenze in un supermercato spettrale. Se la ragione stessa è più potente di Dio, dal momento che prescrive leggi che sono capaci di limitarlo, non c'è da meravigliarsi che Dio possa arrivare ad apparire superfluo. La successiva scelta idealista di ignorare l'intermediario e di mettere sul trono la ragione potrebbe sembrare una mera questione di buon senso, dettata dal rasoio di Ockham tanto quanto dalla fiorente economia di mercato. L'accusa ortodossa mossa a ogni forma di razionalismo diventa così comprensibile. Chiedere o dare ragioni per il comportamento di Dio significa chiedere di giudicarlo. Anche se il giudizio risulta in suo favore, finisce per implicare un elemento di presunzione che le concezioni religiose troveranno inaccettabile. Invano protesteranno i razionalisti sostenendo che la ragione è anch'essa una creazione di Dio e che non dovremmo disprezzare i suoi doni. Il tradizionalista deve rispondere: ce l'ha data perché pensava che avrebbe avuto bisogno del nostro aiuto?

Il processo che va dal desiderio di difendere Dio per mezzo della ragione al desiderio di spodestare Dio a favore della ragione è un processo lungo. Se la saggezza del senno di poi ci permette di comprendere le paure della tradizione, non così è per il primo Illuminismo. Ben al contrario. Si è sottolineato molto il modo in cui le rivoluzioni scientifiche hanno condotto allo scetticismo nei confronti della tradizione religiosa e a sfidare le visioni del mondo del tempo. Molto meno è stato detto sul modo in cui, al contempo, hanno supportato la fede. In definitiva, potrebbe risultare vero che la fede nella scienza ha sostituito la fede in Dio; ma per un periodo molto lungo l'ha solo rafforzata. L'idea risale al Rinascimento e raggiunge il culmine alla metà del diciottesimo secolo. Il distico di Pope, inciso a epitaffio del grande uomo, paragona la nascita di Newton a una seconda Creazione: «Nature and Nature's laws lay hid in Night / God said: Let Newton be! And all was Light»⁵.

Ma si tratta soltanto di Newton. Ogni scoperta sembra una nuova prova del disegno intelligente. In effetti per il diciottesimo secolo l'argomento del disegno intelligente è stato più un dato di fatto che un argomento. La tesi è precisamente questa: la prova dell'esistenza di Dio non è niente meno che la Creazione intera. È così pervasa da un ordine architettonico da non poter aver avuto origine per caso. Non abbiamo bisogno di puntare a qualcosa di così grande o distante come i cieli; la struttura delle nostre stesse mani o degli occhi è sufficiente. Disegni di tanta complessità richiedono un Architetto. Come il commentatore di Newton, Samuel Clarke, ha riassunto:

Eppure i segni di Sé che Dio si è compiaciuto di darci sono tanto numerosi e tanto evidenti quanto alla costituzione, l'ordine, la bellezza e l'armonia delle diverse parti del mondo, nella forma e nella struttura dei nostri corpi e nelle meravigliose capacità e facoltà delle nostre anime, nell'innegabile apprensione delle nostre menti e nel senso comune di tutti gli altri uomini, in ogni cosa dentro e fuori di noi, che nessuno, fin

il più sprovvisto di capacità e svantaggiato, potrebbe, con un'osservazione superficiale delle opere di Dio e un'attenzione minima e del tutto ordinaria alle ragioni delle cose, ignorarlo; deve dunque essere assolutamente senza scusanti (Clarke, 91).

La scienza è vista non come rivale ma come ancella della fede, dal momento che ogni scoperta è una scoperta di leggi. Ogni progresso della scienza è una prova in più dell'ordine dell'universo. Di più, la nostra capacità di fare scoperte è una prova dei nostri poteri e della compatibilità tra quei poteri e il mondo naturale. Meraviglia su meraviglia, Dio ha creato le menti umane ed un mondo naturale esattamente e perfettamente bilanciati per rispondere l'uno all'altro. Ogni nuova scoperta può confermare la gloria di entrambi. Nel suo *La religione nei limiti della semplice ragione*, scritto alla fine del diciottesimo secolo, Kant scrive che il re Davide non avrebbe mai potuto adorare il Creatore come possiamo noi, poiché sapeva troppo poco delle meraviglie della Creazione. I suoi salmi devono suonarci vuoti, poiché l'emozione che proviamo nel contemplare l'opera della mano di Dio, adesso manifesta nella scienza moderna, è troppo grande da esprimere. Queste tesi sono presenti in letteratura come in filosofia, in francese come in tedesco. Il *bestseller* del diciottesimo secolo, *L'an 2440*, è un opuscolo utopista che rappresenta le fantasie illuministiche di un futuro privo dell'ingiustizia e della miseria dell'*Ancien Régime*. Malgrado tutto il suo radicalismo l'autore, ispirato da Rousseau, immagina un'educazione religiosa che richiede alle future generazioni di guardare attraverso il telescopio e il microscopio, per rivelare la presenza e la gloria di Dio attraverso la «comunione dei due infiniti» [...] Semmai, per qualche aberrazione, fosse apparso fra loro un ateo, i parigini lo avrebbero sottoposto a un «corso intensivo di fisica sperimentale» (Darnton, 135).

Considerare questi testi rende più facile comprendere la fiducia di Leibniz nel fatto che, in un modo o nell'altro, la scienza avrebbe trovato quei nessi nascosti tra la felicità e le virtù che l'esperienza corrente non riesce a mostrare. Bayle, dice Leibniz, chiede «un po' troppo; egli vorrebbe che gli si dimostrasse anche nei particolari come il male sia connesso con il migliore progetto possibile dell'universo. La cosa darebbe una spiegazione completa dei fenomeni» (Leibniz, 557). Una spiegazione completa è una richiesta irragionevole – specialmente in un'era che sta esplodendo di entusiasmo per quelle parziali. L'esempio di Alfonso è una speranza e un avvertimento allo stesso tempo: non una scoperta di per sé, o un metodo per compierne una, ma il genere di cosa che permette di progredire in assenza di entrambi. Il mondo non sta forse diventando sempre più intelligibile?

Un viaggiatore infelice, incerto di raggiungere il suo obiettivo, trae conforto guardando indietro per ricordarsi di quanto è arrivato lontano. Il primo Illuminismo guarda ad Alfonso come a una consolazione. Rende chiaro quanto grande è il nostro progresso nella comprensione del mondo. La morte e il dolore inspiegabili non sono certo diminuiti sulla scia delle scoperte della scienza settecentesca, ma non lo sono nemmeno le aspettative di arrivare a comprenderli. Poiché alte sono le speranze di vedere – o preferibilmente essere – il Newton della mente. La fiducia quasi universale che ce ne sarebbe stato uno, potrebbe apparire divertente a chi è abituato al profondo conflitto tra scienza e anima – che sia per la religione o per le categorie della psicologia comune. Ma non dovremmo trasporre in epoche precedenti le nostre distinzioni tra ciò che il diciottesimo secolo definiva scienze morali e scienze naturali, come non dovremmo farlo per i mali morali e i mali naturali. Per un'età che deve ancora distinguere tra scienze naturali e scienze umane, l'aspettativa che qualcuno avrebbe fatto per la mente ciò che Newton aveva fatto per la materia, è praticamente banale. Si tratta di due parti di un universo in attesa di essere spiegato. Molto meno ovvio è il tipo di spiegazione che ci si aspetta. Desiderare di essere il Newton della mente *non* è desiderare di spiegare l'esperienza mentale in termini fisici. La ricerca di una spiegazione naturalistica non è ancora, o almeno non universalmente, la ricerca di una spiegazione meccanicistica. Il naturale si contrappone al sovrannaturale e significa qualcosa come «conforme a una legge», ma non è chiaro quale tipo di legge si sarebbe rivelato esplicativo.

Due cose, che il diciottesimo secolo si aspetta da un secondo Newton, sorprenderebbero i lettori contemporanei, ma risultano chiare dal testo più importante che abbiamo sull'argomento, una nota giovanile che Kant lascia inedita. Il Newton della mente, vi si dice, risponderebbe

all'obiezione di re Alfonso che il disegno di Dio è imperfetto. È per questa ragione che Leibniz ha promesso che i nessi causali tra mali morali e mali fisici, ora nascosti, sarebbero stati resi manifesti con il progresso della scienza. La sofferenza che sembra essere completamente casuale, che è quindi responsabile dei dubbi sulla bontà di Dio, si sarebbe rivelata come l'effetto di qualche peccato che abbiamo segretamente commesso. Per di più la sofferenza si sarebbe rivelata come a sua volta causa di un bene più grande, così che la rete di causalità, ora parzialmente rintracciabile nell'universo fisico, sarebbe stata estesa senza soluzione di continuità a quello morale. Se ciò appare oggi improbabile, si immagini quanto poco plausibile sarebbe potuto apparire stabilire una connessione tra le fasi della luna e i movimenti delle maree. Una volta posti in relazione causale, quali altri tipi di nessi diventano a portata di mano?

Il secondo servizio offerto dal nuovo Newton consegue dal primo. Un Newton della mente non avrebbe rimosso la presenza di Dio dall'universo (riducendo lo spirito ad un meccanismo senz'anima, come spesso suggerito) ma ne avrebbe reso un'eloquente testimonianza. Newton aveva concepito il proprio lavoro come una testimonianza della gloria di Dio e nessun suo ammiratore sarebbe stato in disaccordo. Lo scienziato inglese, che aveva messo a tacere i dubbi di Alfonso sul cosmo, fu ricompensato per il suo lavoro in difesa del Creatore dal ripetuto epiteto di «immortale» unitamente al titolo terreno di «sir Isaac». Mentre la scienza precedente era considerata come una serie di prove a favore dell'argomento del disegno intelligente, quella di Newton diventa paradigmatica. Non solo trova nessi dove altri vedevano il caos, ma trova le formule più eleganti ed inclusive, unisce il cielo e la terra mettendo in relazione i loro movimenti. Più precisamente, Newton mostra che data una descrizione delle condizioni iniziali e delle proprietà di tutte le sue parti, si può derivare lo stato del sistema dell'universo in ogni momento dato. Una volta che il sistema è messo in moto, va avanti più o meno da sé. Più tardi sarebbe apparso chiaro che un Dio il cui unico compito è di creare un mondo perfetto corre il rischio di scomparire, ma a quel tempo la concezione di Newton è una visione della grandezza di Dio. Per la maggior parte dei pensatori del diciassettesimo e del diciottesimo secolo, la presenza di Dio è così evidente che tali conseguenze, che oggi appaiono ovvie, non vengono loro nemmeno in mente. Le persone temono un Dio incompetente, come quello di Alfonso, o un Dio malevolo, come quello di Descartes. Come sosterrò nel prossimo capitolo, l'Illuminismo offre possibilità che appaiono più spaventose di quante oggi potremmo immaginare; ma un Dio completamente assente è raramente tra quelle.

Alla *Teodicea* viene spesso attribuito di aver ispirato il *Saggio sull'uomo* di Pope. Pubblicato nel 1734, il *Saggio* era probabilmente il poema preferito del diciottesimo secolo. A Kant viene richiesto di citare Pope durante le lezioni universitarie, Voltaire è felice di tradurlo e, quando Hume affronta la questione se la politica possa essere una scienza, il suo punto di partenza non è Montesquieu ma il poeta inglese. Il significato delle tesi di Pope viene dibattuto da un capo all'altro dell'Europa. In questo dibattito interviene anche un concorso bandito dall'Accademia di Prussia. La questione proposta dall'Accademia ci dice molto sulla cultura intellettuale del diciottesimo secolo:

L'accademia richiede un'indagine del sistema di Pope che contiene la massima «Quanto esiste è bene». In particolare, ciascun concorrente dovrebbe (primo) determinare quale sia il vero significato della massima secondo l'autore; (secondo) confrontarlo dettagliatamente con il sistema dell'ottimismo, o della scelta migliore; (terzo) esporre le ragioni a favore o contro il sistema di Pope.

La precisione nell'analisi delle questioni è solo apparente, come dimostra la più famosa risposta al concorso. «Pope un Metafisico!» si intitola, e Lessing e Mendelssohn la scrivono insieme per puro divertimento. È difficile immaginare un altro motivo, dal momento che il disprezzo, di cui ricoprono l'Accademia per aver posto la questione, potenzialmente assicura il premio a qualcun altro. A tratti la loro discussione è divertente, ma più spesso richiama alla memoria la spavalderia pedante con cui alcuni filosofi discutono i testi letterari in privato. Il loro punto principale, sostenuto più a lungo di quanto necessario, è che Pope è un poeta preoccupato di rivestire le idee

filosofiche con panni seducenti, ma che è incapace di svilupparle con profondità o consistenza. Quindi, concludono, non è degno di un serio impegno filosofico. Per questo solo motivo differisce da Leibniz. Forse condividono alcuni assunti morali, ma i loro principi sono del tutto differenti. Lessing e Mendelssohn hanno ragione a sottolineare la distanza di Pope da Leibniz. Potrebbe sembrare che Pope abbia semplicemente copiato le ortodossie ben intenzionate sostenute da Leibniz, ma in effetti le mina, come molti dei suoi contemporanei riconoscono. Così facendo, compie dei passi cruciali verso il mondo che troveremo in Rousseau. Quel mondo non appare in molti dei più famosi versi del *Saggio*:

Ma un'arte impenetrabile sublime
È tutta la *natura*; un misterioso
Filo di direzione sapiente è il *caso*
L'apparente *discordia*, una perfetta
Intrinseca *armonia*; il *male parziale*,
Un *bene generale*; donde risulta,
Dell'orgoglio a dispetto e dell'inganno,
La verità che *Quanto Esiste È Bene*

(Pope, 65).

Questi versi riecheggiano certamente Leibniz – tranne per il fatto che sono scritti in poesia e non come un testo giuridico, rendendo così piacevole un messaggio che i lettori moderni troveranno altrimenti poco divertente. Pope sembra asserire la solida bontà della Creazione così com'è; l'esistenza di un ordine oltre le apparenze che assicura tale solida bontà; e la presunzione e l'ignoranza di chiunque osi suggerire che il mondo possa essere migliorato. La raffinata arte di Pope sembra aggiungere un tale fervore alla difesa dell'ordine costituito da renderla ancora più estranea di quella di Leibniz. («Già tutto è sciolto: nel primiero caos / Tutto rientra, e per chi mai? Per l'uomo. / E tu spregevole verme della terra / Tanto presumi, e puoi spingere tant'oltre / L'orgoglio, l'empietade e la follia?»; Pope, 63.) Ma Pope sapeva che i suoi contemporanei avrebbero considerato il *Saggio* in maniera differente ed ebbe cura di pubblicarlo anonimo. Anche una tesi apparentemente conservatrice potrebbe essere considerata sediziosa. Come Voltaire evidenzia, se *Quanto esiste è bene*, non c'è spazio per il peccato originale – o per la stessa Provvidenza. Gli intellettuali progressisti potrebbero averlo amato, ma i lettori tradizionali lo descrivono come un'incubatrice di opinioni eretiche e come la causa principale del vizio tra i cristiani. Un critico compara Pope a Eva che seduce Adamo nel giardino dell'Eden poiché, come lei, compiace le facoltà più terrene dei suoi lettori con la bellezza dei suoi versi e confonde le loro menti con l'eccessiva eccitazione dei corpi.

Quella tra filosofia e poesia è una vecchia disputa, come lo è l'accusa filosofica che la buona scrittura sia meramente seduttiva. Critici relativamente generosi come Lessing e Mendelssohn considerano l'opera semplicemente confusa, ma critici ostili la definiscono intenzionalmente confusiva. Accusano Pope di aver manipolato i lettori attraverso il piacere sensuale per mascherare tesi corrotte ed empie. Pope non avrebbe potuto essere all'oscuro della tensione che correva tra i generi quando decide di scrivere poesia filosofica. Presumibilmente la sceglie perché nessuno dei due mezzi è adatto a esprimere ciò che intende. La poesia non cerca i giudizi di significato e morali che Pope cerca. Ma la filosofia è troppo chiara, troppo priva di ambiguità, per rendere giustizia della complessità che Pope scorge nella condizione umana. La poesia ha un gamma più ampia di risposte di quelle aperte alla filosofia, può mescolare toni, cambiare umori e modi, passando dal malinconico all'ironico senza cercare fondamenti. La mancanza di chiarezza di cui Pope è accusato è, io credo, del tutto intenzionale; egli cerca di riflettere, non di risolvere, la complessità delle questioni in gioco.

Il *Saggio* è stato definito un esercizio in cui uno scrittore molto inquieto lotta per convincere se stesso di un sistema di idee che non può accettare del tutto. È probabilmente vero. La poesia può registrare tale lotta senza risolverla e questo soltanto può darle un vantaggio sulla filosofia,

che cerca invece soluzioni conclusive. Il *Saggio* di Pope registra la lotta tra speranza e disperazione, che può avere luogo quotidianamente in chiunque rifletta sulle questioni sollevate. Con la poesia può usare risorse come l'ironia, la metafora e il paradosso, per affrontare quella tensione senza cercare di risolverla. Risolverla richiederebbe di ridurre a una decisiva e finale le numerosissime prospettive che si possono avere sull'argomento. Dal momento che il poema verte sulla molteplicità delle prospettive, un carattere definitivo sarebbe falso rispetto alla realtà dell'esperienza umana.

Uno dei primi critici di Pope protesta: «forse che i poeti hanno un privilegio tanto esteso da poter affermare audacemente il più selvaggio dei paradossi alla sola condizione di proferirlo in un linguaggio sensato?» La domanda si vuole retorica, ma credo che la risposta sia: sì, ce l'hanno. Parte del compito della poesia sta proprio nell'esprimere paradossi senza assurdità, nel dare forma alla contraddizione senza risolverla, nel dare voce alla tensione senza dissolverla. I poeti possono lasciare aperte cose che i filosofi non possono⁶. Pope usa le interrogative tanto quanto le affermative, formula altrettante frasi ipotetiche e categoriche. Così facendo, non solo dichiara la nostra ignoranza in merito alle grandi questioni metafisiche che cerca di risolvere – uno dei maggiori temi del *Saggio* – ma la mostra nel testo stesso. Se Pope ama ricordarci quanto poco comprendiamo, i paradossi e gli spostamenti del poema ci permettono di sentirlo. Se non possiamo neanche determinare la posizione di Pope sul problema del male, come possiamo sperare di trovare una soluzione al problema stesso?

Enfaticizzare lo scetticismo che i lettori del diciottesimo secolo sentivano nel poema, piuttosto che quell'affermazione di ordine che ci appare oggi evidente, sembra porre Pope più vicino a Bayle che a Leibniz. Come Bayle, Pope nega che possiamo comprendere l'ordine dell'universo e pensa che sia stupido e arrogante provarci. Questo equivale alla tesi che solo la fede può risolvere il problema del male con cui Leibniz e altri metafisici hanno lottato. Ma al contrario di Bayle, che si accontenta di porre la maggior parte delle cose al di là della nostra comprensione, il poema di Pope inizia a suggerire che c'è *qualche* problema del male che potrebbe essere alla nostra portata. Con questo dischiude una porta verso il moderno che Rousseau aprirà. Il *Saggio* che inizia e finisce con una difesa della Provvidenza è, dopo tutto, il *Saggio sull'uomo*.

I lettori moderni potrebbero essere sorpresi di quanto poco interesse Leibniz mostrasse per l'umano. La *Teodicea* dedica molta più attenzione alla libertà divina che a quella umana e fa riferimento alla scelta e alla passione umana più a titolo di esempio che altro. I lettori del diciottesimo secolo analizzano le fini differenze tra «*Quanto esiste è bene*» di Pope e «*Tutto accade per il meglio*» di Leibniz, ma forse la differenza più grande consiste nel fatto che è impossibile immaginare la tesi di Leibniz accompagnata dai grandi versi con cui Pope accompagna la propria.

Anzi, o mortal, che spingere l'audace
De' tuoi pensieri debile inutil volo
Inver l'impercettibile suprema
Divinità, verso il tuo cuore ti volgi
E a conoscer te stesso attendi e impara.
Il tuo scopo ciò sia; proprio è dell'uomo
Solo lo studio dell'uomo

(Pope, 71).

I lettori tradizionali biasimano il poema perché si concentra sull'«uomo» e non sull'«uomo immortale» – essendo quest'ultimo l'unico oggetto considerato appropriato a una contemplazione seria e devota. Con il suo titolo, Pope segnala uno spostamento di attenzione dalla natura e dalla responsabilità di Dio alle nostre. Così facendo, comincia a spingere il problema del male al di fuori dell'ambito metafisico e teologico, verso il mondo dell'etica e della psicologia, e dunque verso questioni che possiamo riconoscere come nostre. Pope ci spinge a comprendere noi stessi, le nostre passioni e le nostre possibilità, solo queste sono in relazione con quel problema del male sul quale possiamo sperare di avere influenza.

L'assenza di una nozione di peccato originale e l'idilliaca descrizione dello stato di natura prefigurano Rousseau. Così come la psicologia morale che Pope ne deriva. Il suo tentativo di presentare una descrizione naturalistica delle passioni non è profondo o complesso come quello di Rousseau. Né lo è la sua tesi che l'amor proprio possa essere coltivato in vista del bene generale. Tuttavia vanno nella stessa direzione e le conseguenze sono evidenti. Per chi crede nel peccato originale, la salvezza può venire solo dalla grazia (o, a seconda di quanta libertà è attribuita all'individuo, dalle ripetute minacce di dannazione eterna). Ma se, come Pope pensa, il nostro amor proprio è intrinsecamente sociale, allora agire virtuosamente è naturale. Potrebbe essere addirittura piacevole. Se è questo il caso, per sradicare la maggior parte dei mali non servono le preghiere o le minacce, ma la conoscenza di sé e i contratti sociali. Questo non è altro che il Torismo cosmico di cui Pope fu poi accusato.

Un poeta con la sua sensibilità per l'ironia si sarebbe divertito nell'apprendere che la spinta naturalistica nata a servizio della religione avrebbe finito per contrapporvisi. Ma l'intenzione originaria è evidente, non solo nella tesi di Pope che il saggio disegno di Dio collega l'amor proprio alla socievolezza, ma anche nel notevole attacco contro il ricorso a cause finali. Il rifiuto di cause finali non è portato avanti semplicemente a favore di quelle meccaniche. Piuttosto, Pope crede che pensare in termini di cause finali conduca alla ribellione e alla disperazione. Se assumiamo che il mondo è fatto per adattarsi ai nostri scopi, ci ritroviamo indignati e infelici quando non lo fa. Riconoscere che l'universo non è creato per le nostre esigenze, non significa asserire che è indifferente. Quella tra la pazienza e la rassegnazione è una linea che Pope desidera preservare. La sua insistenza sul fatto che le cause finali non possono essere conosciute e che dunque non vanno prese in considerazione, intende mantenere un equilibrio. I suoi esempi possono far rabbrivire: un uomo che pensi che tutto il mondo esista a proprio beneficio non è meglio di un'oca viziata che crede che il fattore che la ingrassa esista per lei. La rimozione della teologia dal mondo ha avuto inizio con il tentativo di preservarne il significato, non di distruggerlo. Può darsi che il significato finale della Creazione sia per sempre fuori dalla nostra portata. Ma questo, per Pope, non è motivo di disperazione. Non dobbiamo temere che la sua resistenza ai nostri scopi significhi che non ne ha alcuno.

Il Newton della mente: Jean-Jacques Rousseau

Le suggestioni non sono scienza, per quanto ben espresse. Per quanto Kant ami citare Pope, non lo definisce mai un secondo Newton. È un onore che riserva a Rousseau. La scelta è tutto tranne che ovvia. In un'epoca in cui è comune lavorare con generi differenti, Rousseau è uno stravagante: scrive opera e letteratura così come libelli contro di esse, si sposta dalla teoria politica alla teologia con facilità ed erudizione, e con *l'Emilio* e *Le confessioni* inventa nuovi generi. L'unica cosa cui non mette mano, al contrario di gran parte dei suoi contemporanei, è qualsiasi argomento che questi avrebbero potuto classificare come scienza – con l'eccezione di un piccolo trattato di botanica che scrive verso la fine della vita. Tuttavia Kant crede che solo Rousseau sia paragonabile a Newton. Ciò significa, scrive, che Rousseau ha giustificato Dio e provato che la tesi di Pope era vera. Dobbiamo assumere che la tesi di Pope, che Kant ha in mente, è quella che il diciottesimo secolo cita più spesso: *quanto esiste è bene*. Rousseau l'avrebbe provata se avesse confutato le obiezioni di Alfonso e dei manichei. Ma perché Kant scrive che, prima di Rousseau, quelle obiezioni erano valide? Leibniz usava Alfonso per consigliare pazienza. Dal punto di vista retorico è probabilmente più efficace delle maledizioni proferite da altri. Invece di definire «spregevoli vermi» coloro che si lamentano della qualità della Creazione, Leibniz li rese ridicoli. Dopo essere stato un stupido, come poteva Alfonso diventare di nuovo una minaccia?

Come una goccia diventa quella che fa traboccare il vaso? La metafora sottolinea l'esilità della spiegazione causale. I carichi crescono fino a che la bestia cede sotto il peso di contraddizioni, delusioni e stanchezza. La fede settecentesca nelle scoperte scientifiche, che avrebbe rafforzato la tradizionale fede nella Provvidenza, non viene distrutta da un singolo evento. Lisbona mette a fuoco il problema, ma non lo inventa. Il disastro naturale è parte della letteratura. Pope non ha

problemi nel menzionare pestilenze, terremoti e vulcani. Sono tutti eventi che nessun pensatore serio ritiene capaci di minare la credenza nella grandezza della Creazione. Significativamente attacca coloro che considerano i mali morali una minaccia più grande dei mali naturali.

Scuotitor della terra o il mar sdegnato
L'ordine non iscompongon di natura,
Perché allora un Borgia o un Catilina?⁷

(Pope, 56).

Almeno due ragioni si offrono all'ipotesi che rispetto ai mali naturali i mali morali minaccino la fede nella Provvidenza in modo più certo. La prima è che i mali naturali si mostrano talora come sublimi, persino belli, cosa che non può darsi nei mali morali. Nessun illuminista dignitoso considera i mali morali altro che vili. Ancora più importante è l'assunto persistente che i mali naturali esistono come punizione dei mali morali. I primi quindi non richiedono giustificazione. Lungi dal turbare il disegno divino, ne sono una parte cruciale, prove di un ordine morale in cui ogni peccato ha delle conseguenze. Più inspiegabile è un mondo il cui Creatore permette crimini che richiederebbero tale punizione. Questo è un problema leibniziano, la ragione per cui dedica la maggior parte della *Teodicea* allo sviluppo di una nozione di libertà divina che possa funzionare nei limiti della necessità. Per Pope è chiaramente meno problematico. In parte perché sta iniziando a sviluppare nozioni di psicologia morale che avrebbero permesso le spiegazioni del male morale. Ma l'aspetto più importante è che considera inspiegabile ogni altro, più tradizionale, problema del male. I terremoti, come altre catastrofi, possono essere incorporati nella legge naturale – a seconda di quanto ci si sia interessati di geologia. Possono anche essere inquadrati in un sistema in cui peccato e sofferenza sono evidentemente connessi – a seconda di quanto si sia ottimisti sulla nostra abilità di scoprirne i nessi. Pope non lo è. Cita quei «numerosi antichi, e Orientali» che considerano chi è colpito dal fulmine un prediletto del Cielo. Pope considera tali concezioni una ragione di scetticismo in più quanto alla possibilità di comprendere le vie della Provvidenza, più che un loro indizio. Se ci sono segni, non possiamo leggerli.

Così testi illuminati come Leibniz e Pope hanno modalità ricorrenti di fare i conti con la catastrofe. Sostengono che un mondo che lavora secondo la legge naturale generale è molto meglio di un mondo che richiede l'intervento di Dio in casi particolari. Quest'ultimo sarebbe *ad hoc* e caotico, non adeguato alla dignità di un sovrano maestoso e onnicomprensivo. Gli accidenti fisici che talvolta accadono sono spiacevoli effetti collaterali di leggi generali che danno ordine al mondo e che ci permettono di orientarci. Inveire contro il loro Autore, a causa di occasionali conseguenze negative, sarebbe tanto stupido, e ingrato, quanto inveire contro un monarca il cui grande sistema di leggi contempra occasionali debolezze. È molto meglio subire un'ingiustizia sporadica in una società governata dalla legge che vivere in uno stato di anarchia permanente.

Queste tesi possono mostrare dove le analogie tra sovrani divini e terreni vengono meno, trasformandoci in democratici su entrambi i fronti. Non ultimo tra i problemi relativi a questo tipo di argomentazioni, è la scelta di Leibniz dell'esempio per illustrarlo. Non possiamo aspettarci che il sistema climatico cambi la sua natura, scrive, perché la pioggia che produce un raccolto in un campo impedisce un picnic in un altro. Non ci vogliono tutte le risorse del *pathos* francese disponibili a Voltaire per mettere in evidenza che il terremoto di Lisbona non equivale a una gita rovinata. Inizialmente, comunque, i più profondi pensatori del secolo provano a trattarlo con le risorse offerte dai dibattiti tradizionali sui disastri. Le reazioni iniziali di Kant e Rousseau a Lisbona non sono di grande effetto, non sono niente di più che buoni studiosi di Leibniz e Pope. Kant sostiene, con più convinzione che efficacia, che i terremoti hanno talvolta conseguenze benefiche e che in ogni caso sono solo eventi naturali. Rousseau attacca Voltaire per averlo privato della speranza in un mondo migliore e i cittadini di Lisbona perché vivevano in città, dove i terremoti procurano il massimo danno.

Si tratta di un fenomeno curioso. Qui Rousseau inizia a circoscrivere una sfera in cui gli accidenti naturali sono neutrali: un disastro non ha valore morale di sorta e non deve

necessariamente avere effetti negativi. Questi ultimi sono soltanto il risultato del fallimento umano. Da una parte, è l'inizio della distinzione moderna tra male morale e male naturale. Per questa distinzione è cruciale che i mali naturali non abbiano nessun valore intrinseco. Non sono né punizioni né segni, bensì parte di un ordine che è, letteralmente, senza significato. D'altra parte, la distinzione è alimentata da arcaici appelli alla colpa che finiscono in un modo o nell'altro con il rendere colpa nostra anche mali causati da disastri naturali – e quindi dotati di significato. L'assunto tradizionale che ci debba essere un nesso tra peccato e sofferenza viene così cancellato e preservato al contempo. Non dovrebbe sorprendere che la caratteristica attenzione di Rousseau a quanto l'umanità contribuisca alla propria sofferenza appaia in contesti religiosi ortodossi. Di conseguenza la sua osservazione su Lisbona rimane più tradizionale di quella di Voltaire. Se Rousseau sottolinea la moderna separazione tra male morale e male naturale, lo fa in un modo che sembra incolparci di entrambi. E l'unico suggerimento positivo che offre, per alleviare qualsiasi forma di male, è il ritorno a una società dall'architettura più primitiva.

Gli elementi tradizionali della discussione del male di Rousseau sono ancora più evidenti nell'unico riferimento esplicito che fa ad Alfonso, in una replica alle obiezioni avanzate alla sua prima pubblicazione. Il *Discorso sulle arti e le scienze* sostiene che lo studio della filosofia conduce a poco più che vanità. Rousseau prende in considerazione la differenza tra il filosofo e il fattore. Il filosofo immagina di poter comprendere le vie di Dio e di avere il diritto di giudicarle. Il lavoratore dei campi, al contrario, «non muove appunti all'opera di Dio, e non critica il suo signore per mettere in luce la propria sufficienza. A un uomo del volgo non verrebbe mai in mente l'espressione di Alfonso X» (Rousseau 6, 36).

Anche se Rousseau sostiene di ammirare l'ottimismo di Leibniz, la differenza tra loro è profonda. Leibniz è ottimista non solo quanto alla bontà di Dio ma anche quanto alle nostre capacità di comprenderla. Diversamente da Leibniz, Rousseau non suggerisce mai che Alfonso avrebbe fatto meglio a studiare la scienza moderna. Al contrario: avrebbe fatto meglio a non studiarla affatto.

La discussione più sostenuta che Rousseau fa della Provvidenza si trova nella *Professione del vicario savoiardo*, quella parte dell'*Emilio* che riesce ad offendere quasi tutti. A causa di questa parte il libro viene sequestrato e bruciato dal pubblico ufficiale a Parigi. L'autore sfugge a un analogo destino, ma si salva dalla prigione solo per l'interessamento del principe de Conti, che lo esorta a lasciare la Francia all'alba, prima che il mandato d'arresto gli venga notificato. Le autorità leggono il libro come un duro attacco alla religione, visto che Rousseau negava sia il peccato originale sia l'esigenza di una educazione religiosa, predicando un'inaccettabile grado di tolleranza religiosa. Il libro è bandito dall'establishment per gli attacchi alla religione, ma è anche odiato dai *philosophes* per il motivo opposto. Poiché, anche se la *Professione* critica le forme tradizionali dell'autorità religiosa, difende chiaramente la fede tradizionale nella Provvidenza. I fondamenti che Rousseau pone per quella fede non sono occultati: ci dev'essere ricompensa e punizione in un altro mondo, altrimenti le miserie di questo sarebbero troppe da sopportare. Il sincero *pathos* con cui la *Professione* dà voce alla dichiarazione di fede di Rousseau può apparire tanto tradizionale da risultare insipido ai lettori contemporanei. Sicuramente non colgono, alla prima lettura, ciò che un tempo veniva percepito come problematico.

Non sorprende che i mecenati parigini di Rousseau ritengono che sia tornato a concezioni imbarazzanti per le persone colte – non sorprende dunque che la definizione kantiana di Rousseau come un secondo Newton venga solitamente ignorata⁸. E tuttavia, sosterrò, Kant non ha esagerato. Nonostante le prime impressioni, la discussione di Rousseau è così nuova e profonda da aver cambiato radicalmente la nostra costruzione del problema del male. Sebbene il diciottesimo secolo sia stato dominato dal dibattito sul tema, è giusto dire che Rousseau è stato il primo a trattare il problema del male come un problema *filosofico* – e il primo a offrire qualcosa di simile a una soluzione.

Prima di Rousseau, i pensatori erano costretti a scegliere tra due posizioni. Sostenere che questo mondo è il migliore significa considerare tutti i mali come fondamentalmente apparenti: ogni cosa che consideriamo come male è in effetti parte necessaria di un piano più grande. Leibniz pensa che un giorno lo avremmo capito e Pope pensa di no. Concordano, comunque, sul

fatto che c'è un ordine in cui ogni cosa che appare come male conduce a un bene superiore. Il risultato è che nessun male particolare è autentico. Ogni cosa che esperiamo come male funziona più o meno come un trattamento medico radicale da parte di un dottore competente: per quanto possa apparire terribile al paziente, tutte le alternative sono peggiori. Questa la cosiddetta dottrina dell'ottimismo e molti pensano che meriti agli ottimisti la loro cattiva fama. Appare come una vera e propria negazione. Così la considera Rousseau nel rispondere a un leibniziano di nome Charles Bonnet: «negare l'esistenza del male è un mezzo molto comodo per scusare l'autore del male. Gli Stoici, in altri tempi, si sono resi ridicoli con meno» (Rousseau 7, 255).

Rousseau mette anche in evidenza che queste dottrine conducono al quietismo. Se i mali sono meramente apparenti, e ogni cosa è il meglio che potrebbe essere, non c'è bisogno di fare niente. Difatti, ogni azione potrebbe contare come empia – come sostengono molte autorità della teodicea tradizionale.

L'ottimismo potrebbe precludere non solo azioni pratiche ma anche imprese teoriche. Quel che resta è la teoria ortodossa che dissolve alcuni interrogativi in un *fiat*. Se non c'è male autentico, come può darsi un problema a riguardo?

Come vedremo nel prossimo capitolo, i critici dell'ottimismo sono costretti nella posizione opposta. Chi ritiene che i mali sono autentici trova che questi sfidano qualsiasi tentativo di spiegazione. Non solo tutte le risorse del ragionamento non riescono a spiegarli; la persistenza del male ci fa dubitare di qualsiasi risorsa del ragionamento. Prendere il male sul serio sembra richiedere la negazione della filosofia: analizzare il male è impossibile e probabilmente provarci è sbagliato. Il massimo che possiamo fare è descriverlo. Negare la filosofia, per alcuni, equivale a negare anche Dio. Il romanzo di Rousseau *La nuova Eloisa* presenta un personaggio che incarna la voce del senso comune. È nobile, è virtuoso, ma ateo impegnato. Poiché

Wolmar si limitava a far osservare la necessità di ammettere che, poco o tanto che sia, alla fine il male esiste e da questa sola esistenza lui deduceva un difetto di potenza, di intelligenza o di bontà nella causa prima (Rousseau 2, 2: 672).

Che Wolmar sia o meno realmente modellato su Hume, con cui Rousseau di tanto in tanto ha discusso, dà voce alla concezione che Hume esprime al meglio: ammettere la realtà del male preclude la possibilità di renderne conto. Talora i pensatori replicano proponendo il Manicheismo come la risposta più ragionevole al problema del male. Ma perfino Bayle è consapevole che questa è più una riflessione sul problema del male che una soluzione: *ci sono due forze nell'universo, una del bene, una del male*. – Questo è solo il mondo che vediamo, non una spiegazione. Non sorprende che Bayle consideri la fede la risposta più profonda. In breve, prima di Rousseau c'erano solo due opzioni: o non c'è un problema del male, o non c'è risposta ad esso.

La tradizione sembra offrirne un'altra e dal momento che è in parte influenzato da Seneca, Rousseau sviluppa la tesi di Agostino. Per Agostino il nesso tra male morale e male naturale è chiaro: punizione infinita per colpa infinita. Non aveva dunque bisogno di negare la realtà di ogni male; in effetti, vi insiste considerevolmente. Il peccato originale di ingrata disobbedienza è tanto malvagio quanto la punizione che ne è conseguita: l'espulsione dall'Eden e la perdita della vita eterna che avremmo potuto vivere là. Ma nessuno di questi orrori può essere imputato a Dio. La benevolenza di Dio non è chiamata in questione dalla presenza del male, poiché noi ne siamo gli autori. Dio ci ha amato a sufficienza da farci a sua immagine e ci ha concesso una parte nella creazione dandoci il libero arbitrio. Il nostro abuso di quel dono è stato così profondo che solo un miracolo, la Passione di Gesù, può salvarci.

Questa descrizione sommaria dovrebbe rivelare tutta la distanza tra Rousseau e le soluzioni precedenti. Come Agostino, Rousseau considera la libertà umana il più grande dono di Dio; come Agostino, è instancabile nel descrivere i modi in cui ne abusiamo. Diversamente da Agostino, Rousseau considera la Caduta, e ogni possibile redenzione, comprensibile in termini del tutto naturali. Qui *naturale* significa scientifico, come contrapposto a religioso. Rousseau sostituisce la teologia con la storia, la grazia con la psicologia educativa. Così facendo, toglie la responsabilità del male dalle mani di Dio e la mette direttamente nelle nostre. Talvolta si dice che

Agostino abbia dato all'umanità la responsabilità del male. Sembra più preciso dire che ha dato all'umanità la *colpa* per il male, ma non è la stessa cosa. Nella tesi di Agostino, forse Adamo ed Eva, ma solo Adamo ed Eva, avrebbero potuto fare diversamente. Senza un imponente intervento sovranaturale, noi certamente non possiamo. La discussione agostiniana del libero arbitrio lo lascia esposto all'accusa di Bayle: i donatori generosi non offrono doni che possono distruggere i beneficiari.

La trattazione di Rousseau vendica Dio in modo tanto più certo, dato che non condanna l'umanità. Il male è una nostra azione, ma non siamo intrinsecamente perversi. L'intero catalogo di crimini e sventure può essere considerato non pienamente intenzionale, ma sbagliato. Così ad essere necessaria è la conoscenza, non il pentimento. Una volta che ce l'abbiamo, siamo liberi di annullare il danno in ogni momento. La nozione di libertà di Rousseau lascia da parte la metafisica. La breve discussione che dedica alle questioni tradizionali sul libero arbitrio è abbastanza convenzionale. Di nuovo c'è il riconoscimento che la libertà ha condizioni reali. Se ci preoccupiamo della libertà, dobbiamo preoccuparci della storia e della politica, dell'educazione e della psicologia. La metafisica, come la grazia, è poco necessaria alla redenzione e si svolgerà – o meno – altrettanto bene senza il nostro intervento.

Per Rousseau il problema del male e la sua soluzione dipendono dall'idea che il male si sia sviluppato nel tempo. Questo implica, a sua volta, che gli esseri umani si siano sviluppati nel tempo, sia come specie sia come individui. *La natura umana è stata alterata*. Così inizia il secondo *Discorso*, e la sua forza diventa chiara solo quando ricordiamo come i pensatori precedenti considerassero la natura umana invariata nel tempo e nello spazio. Il pensiero greco classico considera il cosmo eterno e la relazione tra gli esseri umani fissati in eterno. Nel sostenere che Dio, o l'apocalisse, possono cambiare il corso del cosmo, il pensiero ebraico e quello cristiano rompono con le concezioni statiche precedenti. Ma la dottrina del peccato originale dipende dall'idea che la natura umana possa cambiare al massimo una volta: al tempo della Caduta. E molti illuministi usano le nuove scoperte, derivate dal commercio e dai viaggi, per sostenere non la varietà della natura umana, bensì la sua deprimente unità⁹. Se la natura umana è fissa, ogni sofferenza o male che causiamo saranno altrettanto fissi. L'una è immutabile quanto gli altri. Ciò conduce ad una visione tanto confortevole quanto deprimente. Se la natura umana è stata corrotta per una scelta sbagliata nell'Eden, le nostre scelte particolari possono fare poca differenza. Per Rousseau, al contrario, la natura umana ha una storia. Le nostre scelte la influenzano.

La storia è la categoria giusta da introdurre perché ci permette di comprendere il mondo e ci dà la speranza di cambiarlo. La storia lascia uno spazio tra necessità e accidente, rendendo le azioni intelligibili senza determinarle. Se l'introduzione del male è necessaria, possiamo essere salvati solo da un miracolo. Se è un accidente, allora il mondo, laddove conta, non ha senso. La storia, al contrario, è dinamica. Se il male è stato introdotto nel mondo, allora può anche essere sradicato – purché il suo sviluppo non sia fondamentalmente misterioso. Dopo Rousseau non abbiamo bisogno di negare la realtà del male. Possiamo, piuttosto, incorporarlo in un mondo la cui intelligibilità è in espansione. Esplorare il male come fenomeno storico diventa parte del nostro sforzo di rendere il mondo più comprensibile nella teoria e più accettabile nella pratica.

Kant considera la tesi di Rousseau rivoluzionaria perché ci permette di precisare il problema del male e perché offre delle soluzioni. L'obiettivo sta nel determinare la relazione tra mali morali e mali naturali, oppure rischiare di ammettere che il mondo non è dotato né di giustizia né di significato. Rousseau è stato il primo ad affermare una relazione senza definirla come punizione, il primo dunque a concepire una soluzione che non dipende da un miracolo. Può così evitare la malafede – una nozione che ha più o meno inventato – e al contempo affermare la gloria di Dio. Rousseau non nega mai la profondità del male e fa infuriare gran parte dei suoi contemporanei mostrando che sono allo stesso tempo più corrotti e più miserabili di quanto si rendano conto. Tuttavia la sua tesi, che una tale miseria sia il risultato di chiari processi storici, e che non possa essere risolta da altri, rende il suo lavoro una lunga testimonianza in favore della Provvidenza.

Se i singoli dettagli della sua soluzione al problema del male sono privi di importanza, il fatto che ci *siano* dei dettagli non lo è. È fondamentale che ce ne siano. I dettagli sono la prova che

quelle leibniziane non erano vuote promesse. Aspiranti ottimisti aspettarono per decenni che qualcuno rendesse il male intelligibile, per mostrare che, nonostante le apparenze tetre e contrarie, il mondo è il migliore possibile. Il resoconto di Rousseau mira a questo: rivelare un mondo fondamentalmente buono, in attesa solo dell'azione umana che lo renda migliore. Tale tesi si articola nel secondo *Discorso* e nell'*Emilio*, opere che rappresentano rispettivamente la diagnosi e la prescrizione. Il secondo *Discorso* offre un'alternativa alla storia della Caduta. Spiega come l'uomo naturale, anche se libero dal male e dalla sofferenza nello stato di natura, abbia finito per generare orribili creature sedicenti essere umani civilizzati. L'alternativa di Rousseau incorpora elementi della nuova scienza. Come Newton, Rousseau inizia da una descrizione minimalista dei corpi da spiegare e mostra come lo stato attuale delle cose segua naturalmente da poche proprietà iniziali. Tutti i vizi che ci tormentano possono essere spiegati attraverso pochi principi deduttivi. Un po' di vanità, e l'alienazione dalle nostre nature che ne consegue, ci porta dritti ai sistemi di artificio e ingiustizia che organizzano il nostro mondo. La trattazione rousseauiana del male è naturalistica perché non richiede nessun riferimento a forze sovranaturali o al peccato. Non solo le intenzioni umane, ma anche quelle divine iniziano a scomparire nel momento in cui emerge il male. Il male emerge come processo collettivo, non come atto di volontà individuale. Non si tratta di un appello alla necessità: la sua enfasi sulla storia intende mostrare che il male emerge attraverso un processo pienamente comprensibile ma contingente. Siamo diventati malvagi senza volerlo, attraverso una serie di eventi particolari. La nostra natura umana comprende inclinazioni alla debolezza, ma il loro corso non è inevitabile. Il secondo *Discorso* mostra come certi processi, una volta iniziati, acquisiscono un'accelerazione irrefrenabile. Ma l'accelerazione non è inevitabilità: il mondo può essere, in ogni momento, altrimenti.

La storia non ha importanza. (Ma nemmeno ne ha, suggerisco, la storia che Rousseau desidera sostituire. *Puoi mangiare tutti i frutti del giardino tranne quello*. Perché no?) Rousseau insiste sull'importanza del contenuto della sua storia con la bizzarra affermazione che apre il libro: «Cominciamo dunque col tralasciare tutti i fatti, in quanto non pertinenti alla questione» (Rousseau 1, 1: 140). Questo gesto è dell'ordine del mito, non è proprio storia, ma qualsiasi altra narrazione delle origini sarebbe altrettanto mitica. Rousseau descrive la decadenza dall'innocenza primitiva alla miseria civilizzata, ma avremmo potuto decadere in molti modi. Il male viene al mondo attraverso il lungo e lento sviluppo per il quale gli esseri umani si alienano dalla loro vera natura. Il male è perciò esterno, non ci è intrinseco e implica un'attenzione all'esterno più che all'essenza. L'uomo naturale sa chi è e di cosa ha bisogno senza dover prendere in considerazione i punti di vista e le esigenze altrui. Le persone civilizzate non riescono a vedere se stesse se non riflesse negli occhi di altri.

La Caduta non è presente nel processo sociale. La storia inizia nell'isolamento. I selvaggi raccolgono cibo, si incontrano occasionalmente per accoppiarsi e si disperdono nuovamente senza altra emozione che la pietà, sostituto della benevolenza attiva. La pietà assicura che le madri si prendano cura dei loro infanti fino ai due anni, quando sono in grado di scomparire nella foresta per badare a loro stessi. L'isolamento radicale immaginato da Rousseau viene interrotto da un accidente naturale. Un inverno rigido, un'estate secca costringono questi nomadi solitari a riunirsi in tribù, condividendo lavoro e terra. Finché vivono in semplici villaggi, la proprietà è comune e la divisione del lavoro è minima. Come nella Caduta biblica, la dissonanza che interviene in questo paradiso è erotica. Nel momento in cui si radunano i gruppi, prende forma la sessualità propriamente umana. Il desiderio del corpo dell'altro è facile da sentire e non difficile da appagare; il desiderio del desiderio dell'altro è complesso. Non appena interviene, la pubblica stima diventa un valore. Ognuno vuole apparire migliore degli altri per attirare l'attenzione dell'altro sesso. Questa iniziale considerazione per l'apparire e la competizione che provoca, è una parte del tutto neutrale della nostra natura. Da lì si sviluppa l'alienazione dalla nostra natura che è la fonte del male.

Finché si limita a imbellettarsi e a indossare piume, ad eccellere nel canto e nella danza intorno al fuoco davanti a una capanna, l'alienazione non è necessariamente fatale. Qual è la svolta decisiva verso la catastrofe che si sviluppa in una civiltà? I lettori del secondo *Discorso* hanno giusti

motivi di perplessità. In diversi passaggi della sua riformulazione della storia, Rousseau si interrompe per affermare che è stato un evento particolare a causare la caduta dell'umanità. Ogni evento è introdotto con autorità e passione – fino a che scopre quello successivo. Dopo la sessualità umana addita le scoperte del ferro e del grano, la divisione del lavoro e la proprietà privata della terra, con un'enfasi crescente. Può darsi che Rousseau si sia confuso, o che non abbia notato le contraddizioni. Penso più probabile che non consideri decisivo nessun momento. Nessun punto in particolare rappresenta la svolta verso la civiltà ed è un errore cercarne uno soltanto. Intende piuttosto mostrare che, una volta avviati certi processi, il passaggio al successivo stadio di civiltà – e di miseria – è quasi, se non proprio, inevitabile. Diversi sono i momenti in cui avremmo potuto cambiare il corso della storia. Dato che non l'abbiamo fatto, il processo attraverso cui siamo passati, da una dignità autosufficiente quella ragnatela di dipendenza e tramandimento che costituisce il mondo sociale, è un processo che dobbiamo comprendere.

Rousseau è stato il primo a proporre un nesso naturale tra peccato e sofferenza. La nostra miseria non è senza fondamento ma risulta dai nostri peccati. La relazione tra i due è tanto più diretta per il fatto che non richiede l'intervento di Dio. Soffriamo per le nostre azioni, ma non per una punizione divina diretta. Ogni peccato contiene la propria pena come conseguenza naturale, ogni virtù la propria ricompensa. Siamo gli autori della nostra sofferenza e potremmo essere la fonte della nostra felicità – non perché Dio stia tenendo il conto e ripartendo giustizia, ma perché ha organizzato un mondo in cui questa giustizia è parte dell'ordine naturale.

Il male porta miseria nelle cose grandi e in quelle piccole. Rousseau discute di come punire i bambini, se ce ne sia bisogno, nel secondo libro dell'*Emilio*. Insiste che la punizione dovrebbe seguire intrinsecamente dalla malefatta e non dovrebbe essere percepita come prodotto del volere dell'autorità. I bambini, sostiene, accettano i mali naturali come necessari. Rifiutano i tentativi di altri esseri umani di imporre loro qualcosa. Questi saranno sempre percepiti come arbitrari, e dunque avvertiti come mali – anche se messi in atto per il bene del bambino. Il bambino che accetta serenamente l'affermazione che i dolci sono finiti, si ribellerà all'ingiunzione che non può averne prima di cena. Così un bambino che rompe una finestra dovrebbe passare una notte al freddo, un bambino che dice una bugia dovrebbe fare esperienza di un mondo in cui nessuno gli crede. Rousseau vuole che l'educazione rispecchi il mondo naturale, in cui misfatto e miseria sono intimamente correlati.

Questa convinzione potrebbe provocare una certa simpatia. Più di altri pensatori radicali, nati negli strati bassi della società, Rousseau nota il dolore delle persone ricche. Di più, vi insiste. Si potrebbe pensare a un tentativo di seduzione, ma Rousseau è più propenso a contrapporsi che a persuadere. Quando sostiene ripetutamente che l'aristocrazia soffre dei propri falsi bisogni, non c'è dubbio che stia cercando di metterla alla prova. Non è nel suo stile ed è troppo astuto per aspettarsi molti convertiti. La sua tesi è sistematica. Come altri mali, accumulare ricchezza ha costi immediati. L'uomo ricco deve respingere le rivendicazioni altrui sulle proprie ricchezze, isolarsi nella noia e nella paura. I lussi di cui gode sono più dolorosi da perdere che piacevoli da scoprire. Ogni oggetto crea nuovi motivi di scontento più di quanto soddisfi i vecchi. L'analisi rousseauiana dei falsi bisogni e del consumismo è fortemente anticipatrice, ma la sua tesi è tanto teologica quanto politica. Correttamente inteso, il male non è neanche allettante, poiché l'universo è costruito in maniera tale che la sofferenza segue il male come la notte il giorno.

L'opposto è altrettanto vero: spesso la virtù conduce diritto alla felicità. È una tesi diversa dalla affermazione stoica che la virtù coincide con la felicità. Rousseau disprezza gli Stoici come meri denegatori. Contemplare le proprie virtù può essere un buon consiglio in una prigione romana, dove non c'è altro che ti consoli, ma definirla la più alta forma di piacere è pura illusione. Se questa è tutta la consolazione che la filosofia può offrire, non sorprende che gran parte delle persone preferisca la fede. La tesi di Rousseau è tutta un'altra: le azioni buone sono anche le più piacevoli e hanno le conseguenze più piacevoli – non in termini morali, ma sensuali. Verso la fine dell'*Emilio* l'autore scivola nella fantasticheria, immaginando la vita di un uomo di immensamente ricco. Rousseau è sicuro che avrebbe continuato a vivere più o meno la stessa semplice vita. Rousseau può essere stato tormentato, ma non è un asceta. Le *Confessioni* rivelano che comprende il piacere, dato che sa bene cosa farne. La sua fantasia non riguarda ricompense

celesti bensì terrene: «Sarei temperante per sensualità» (Rousseau 3, 603). Le case di campagna sono più allegre, l'abito semplice più confortevole, le cene rustiche sono più gustose del sontuoso cibo parigino. Non è necessario condividere i suoi gusti per capire cosa intenda: la virtù e la felicità sono *causalmente* connesse.

Possiamo così comprendere quegli sviluppi del testo di Rousseau che altrimenti appaiono bizzarri. I lettori potrebbero infatti trovare questa sua concezione fin troppo gioiosa. Ma concediamo ancora un momento all'argomentazione, supponete che i mali morali nell'ordine sociale e politico conducano davvero a quelli naturali. Che ne è della morte e della malattia, che sono fuori dalla nostra portata? Le osservazioni di Rousseau dovrebbero essere considerate in maniera sistematica. Spesso afferma che la morte non è un male. L'uomo naturale non la teme, la madre spartana non la piange (Rousseau 3, 353). Le persone in salute, sostiene, trovano peggiore la perdita della libertà della perdita della vita. Anche la salute è parte della natura e la civiltà porta malattie che non sa curare. La frequente insistenza di Rousseau sulle malattie, causate dall'esercizio e dalle pratiche mediche del suo tempo, sono anche le lamentele di un uomo cronicamente malato nelle mani di ciarlatani settecenteschi. Sono nondimeno l'espressione di una convinzione filosofica: gran parte dei mali che chiamiamo naturali sono parte di un mondo che abbiamo rovinato e che potremmo arrivare a controllare. La prima frase dell'*Emilio* potrebbe riassumere tutto il pensiero di Rousseau: «tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera tra le mani dell'uomo» (Rousseau 3, 350).

Vale per i corpi e per le menti. Da qui la discussione, nell'*Emilio* e altrove, di dieta e postura, esercizio e riposo. La loro trattazione è sempre in parte prescrizione, in parte teodicea. Se seguiamo le istruzioni della natura, vedremo quanto bene lavora. La morte stessa ne è parte. Il fatto che non viviamo per sempre non è male più del fatto che non abbiamo le ali o non viviamo in aria. Solo un'umanità estraniata dalla propria natura, quindi incapace di accettare la necessità naturale, considera la morte come un male.

Così ogni cosa nel mondo di Rousseau testimonia a favore della Creazione. Qualunque cosa Dio abbia fatto è buona. Ma la rovina, una volta iniziata, si sviluppa rapidamente. Il disastro della Genesi appare una questione di minuti. Sebbene siano trascorsi secoli tra l'aver mangiato il frutto proibito e peccati così grandi da provocare il Diluvio, la loro descrizione occupa solo un paio di pagine. Anche nella Caduta, il disastro è rapido, il danno probabilmente irreparabile. Il secondo *Discorso* venne considerato come irrimediabilmente pessimista. Voltaire lo definisce il «nuovo lavoro contro l'umanità» di Rousseau, mentre altri richiedono una prescrizione per la malattia chiamata civiltà che Rousseau ha diagnosticato. La sua risposta è tetra: non si chiama il dottore quando il paziente è morto. Quando scrive la diagnosi, non intravede cura possibile. Sebbene il suo lavoro mostri una chiara nostalgia per lo stato di natura, ritiene un ritorno a essa improbabile come il ritorno all'Eden. L'innocenza perduta non può essere ritrovata. Ma nel 1762 Rousseau scorge una possibilità di salvezza. Nell'*Emilio* al selvaggio isolato del secondo *Discorso* viene data una seconda opportunità. Questa volta Rousseau si assicura che non rimanga solo. Progetta un'educazione volta a disfare i processi che il *Discorso* ha descritto. Cresciuto secondo natura il bambino non sarebbe vulnerabile ai mali della civiltà e potrebbe contribuire a costruirne uno migliore.

Rousseau definisce l'*Emilio* il suo lavoro più brillante ed è l'unico evento, insieme alla Rivoluzione Francese, che interrompe mai la routine di Kant. Dovremmo adesso essere in grado di comprendere perché. La Provvidenza non è più un avvenimento straordinario ma una questione di leggi naturali. L'*Emilio* sostiene che gli stessi processi naturali che causano il male morale possono curarlo. È importante notare che l'obiettivo non è riportarci allo stato di natura ma produrre qualcosa di migliore. Emilio deve crescere in campagna, con un'educazione formale così ridotta che la società civile lo considererebbe un selvaggio. Ma a diciotto anni, l'età della ragione, sarà diventato un giovane uomo la cui libertà e amore di sé non saranno secondi a nulla, sarà anche diventato un filosofo (Rousseau 3, 580, 706). L'*Emilio* è la prova che un ragazzo qualsiasi può realizzare il sogno dell'Illuminismo. La libertà, la ragione e la sessualità sono le fonti degli errori che producono il male nella Creazione. Trattate correttamente quelle stesse capacità possono essere modellate per dare vita a esseri umani molto più nobili di quanto sia possibile allo

stato di natura.

Particolarmente importante è l'idea che la redenzione avrà luogo per gli stessi processi che ci hanno condotto alla rovina. Un Dio che ha permesso alle nostre facoltà naturali di condurci a una catastrofe, da cui solo un miracolo può salvarci, non è buono quanto un Dio che ci dia i mezzi per riparare i danni. Rousseau compie un passo ulteriore. Desidera provare la bontà della creazione provandola nei casi più difficili. Ciò che per il Cristianesimo ha provocato il disastro – il desiderio di sesso e conoscenza – può servire per superarlo. Dio merita non accuse ma lodi, ci ha dato gli strumenti che possono avere la meglio sulla corruzione, così naturalmente come possono causarla. Conducono a una virtù più solida e profonda di quella che avremmo avuto senza.

Solo la conoscenza di noi stessi può salvarci, ma è difficile da ottenere quanto cruciale. È questa affermazione più chiara che attraversa l'opera di Rousseau. La conoscenza di noi stessi è rara, perché siamo maestri di illusione; è cruciale, perché vederci attraverso le opinioni altrui perpetua l'alienazione e la vanità. La conoscenza dell'umanità come specie ci insegna a distinguere ciò che è essenziale alla natura umana da ciò che è stato alterato. La conoscenza di noi stessi come individui ci insegna a distinguere i bisogni veri da quelli falsi, che confondano i nostri sforzi verso la virtù. Rousseau non mira a contrastare, ma a dare solide fondamenta all'Illuminismo. Come Kant comprende, l'obiettivo di Rousseau non è di formare un selvaggio moderno ma un uomo che può pensare da sé. In genere l'educazione suscita il desiderio di ostentare il proprio successo o di compiacere le aspettative altrui. Ma la conoscenza che conduce alla conoscenza di sé deve nascere dai bisogni che il bambino sviluppa gradualmente. Emilio non dovrebbe leggere fino ai dodici anni. La sua lenta introduzione alla cultura nasce dalle osservazioni di Rousseau sullo sviluppo infantile. Altrettanto importante dell'osservazione empirica è la teoria dell'evoluzione della specie umana, esposta nel secondo *Discorso*. La cultura e la sessualità nascono nello stesso momento e ciascuna trae molto del proprio potere dall'altra. Gli esseri umani investono i corpi di anime, la biologia di idee, il che costituisce un potenziale e un pericolo per la redenzione. Dal momento in cui abbiamo inventato il canto e la danza per attrarre l'attenzione degli altri selvaggi, la cultura e la sessualità hanno cospirato nel creare cicli di vanità e alienazione dai quali dobbiamo ancora riprenderci. Maneggiando entrambe con cura, l'educatore può trasformare un impulso naturale nella ricerca dell'oggetto erotico ideale. Nasce così l'amore per l'ideale – la fonte di qualsiasi apprezzabile sforzo umano.

Rousseau va ancora oltre. Se correttamente trattato, il desiderio sessuale potrebbe rappresentare quel nesso tra interesse personale e morale che altri pensatori hanno cercato invano. Cosa lega i membri della società civile? Il patto sociale strumentale di Hobbes offre troppo poco; la tesi illuministica che siamo naturalmente sociali presume troppo. Non siamo né così selvaggi né così buoni come si era immaginato. C'è un atto, tuttavia, in cui il nostro interesse è identico all'interesse dell'altro. È l'amore erotico. Se condotto come si deve, il conflitto tra i desideri umani si dissolve immediatamente.

Così l'amore tra uomo e donna è la pietra angolare su cui Rousseau fonderebbe una società per superare tutti i mali prodotti dalla civiltà. Nel cercare quell'amore, Emilio deve imparare ciò che le arti e le scienze possono insegnarci sul cuore e sull'anima umani. Quando troverà quell'amore, la forza distruttiva dell'arte e della scienza verrà superata. Questi temi seguono la *Professione del vicario savoiardo*, che nega che la Chiesa sia necessaria alla nostra salvezza. Invece della grazia, a Emilio è offerto l'amore e non un amore qualsiasi: trova la salvezza nell'amore di *Sophia* e non si accontenterà di meno. Nel caso non l'aveste notato, Rousseau attira l'attenzione sul fatto che il nome dell'amata di Emilio non è casuale. Sorprende poco che le autorità della Chiesa ebbero da obiettare¹⁰.

Ogni visione di salvezza può avere un momento kitsch. Rousseau non ne è travolto grazie a quegli elementi che Kant considera newtoniani. L'*Emilio* fonde i generi, non è solo un romanzo. È anche un manuale di istruzioni. Offre indicazioni per l'uso corretto delle nostre facoltà e la descrizione di un lungo, controllato esperimento. (Quando consideriamo che la chimica del Settecento conta più su ciò che chiama analisi razionale che sugli esperimenti in laboratorio, il fatto che l'*Emilio* sia un esperimento mentale appare meno importante.) Rousseau tiene a che

Emilio sia un ragazzo medio, dotato di talento e intelligenza ordinari. Può darsi che il ragazzo sia un'invenzione, ma non è l'invenzione di qualcosa di speciale. Se funziona in questo caso, funzionerà, *mutatis mutandis*, in altri. Senza l'*Emilio*, la Caduta del secondo *Discorso* sarebbe altrettanto mitica, e altrettanto irrevocabile, di quella della Genesi. Con l'*Emilio* entriamo nel mondo dell'organizzazione. Le condizioni per la redenzione possono essere difficili da conseguire, ma sono prosaiche. Il superamento del male è quasi banale.

Altra caratteristica del lavoro che deve essere apparsa newtoniana è la messa in relazione causale di processi fino a quel momento separati. Come Newton aveva unito fenomeni apparentemente diversi in un singolo ordine, Rousseau collega comportamenti in modo inedito. Il bambino che deve ascoltare il parlottare senza senso della balia è pronto a ingoiare le assurdità con cui i tiranni si prendono gioco dei popoli. Le fiabe che gli legge formano la sua anima all'adulazione, assicurandone la futura manipolazione. Due secoli di psicologia sociale fanno sì che non siamo sorpresi da questi collegamenti e che possiamo discuterne nel merito. Ai suoi tempi l'*Emilio* è senza precedenti. Le relazioni tra i dettagli della crescita infantile e i mondi della vita politica non sono meno sorprendenti della scoperta di Newton che i moti celesti e terrestri possono essere spiegati dalle stesse leggi.

Ecco la nota del 1765 che contiene l'analogia di Kant:

Newton per primo ha visto l'ordine e la regolarità collegati con una grande semplicità, laddove prima di lui si incontravano disordine e molteplicità male accoppiati e da allora le comete percorrono traiettorie geometriche.

Rousseau per primo ha scoperto sotto la molteplicità delle forme assunte dall'uomo la sua natura profondamente occultata e la legge nascosta, per cui la provvidenza viene giustificata dalle sue osservazioni. Prima valeva ancora l'obiezione di Alfonso e di Mani. Dopo Newton e Rousseau Dio è giustificato e la dottrina di Pope è vera. (Kant 2, 101 e 103).

In che modo la trattazione di Rousseau risponde alle obiezioni di Alfonso? Nella prima metà del secolo Leibniz utilizza Alfonso per consigliare pazienza, ma la pazienza va assottigliandosi. Newton mostra che l'ordine naturale è il migliore, ma l'ordine morale? Quando Leibniz scrive la *Teodicea*, i due ordini appaiono così chiaramente connessi che una prova del progresso in uno può sostenere la speranza di un progresso nell'altro. La scienza dimostra nessi causali che la cultura medievale non era riuscita nemmeno a sognarsi. È un forte motivo per sperare che sarebbe arrivata a spiegare le relazioni tra il male morale e il male naturale. Verso la metà del secolo si sente il bisogno di altre prove. Non è più sufficiente dire che l'ordine morale è in via di principio intelligibile come quello fisico. Qualcuno deve dimostrarlo e in maniera dettagliata. Rousseau difende la Provvidenza mostrando che funziona. Il male emerge in un mondo buono attraverso una serie di processi naturali, comprensibili, ma evitabili (perciò liberi). Adattando gli stessi processi naturali, comprensibili, ma evitabili (perciò liberi), il male può essere superato.

La psicologia di Rousseau appare a Kant come un dono dal cielo. Con le grandi rivoluzioni scientifiche i progressisti abbandonano sempre più le concezioni classiche della Provvidenza particolare, che richiede frequenti interventi di Dio negli affari umani. Molti passano a una concezione che loda la meraviglia di un universo governato da legge e ordine tanto da non richiedere le interferenze del potere che lo ha creato. La Provvidenza generale è considerata più appropriata alla maestosità di Dio e più coerente con le crescenti rivelazioni della scienza. Come programma viene dunque generalmente accettato, ma Rousseau propone una spiegazione del funzionamento della Provvidenza generale. La sua psicologia morale non abolisce le distinzioni tra mali morali e mali naturali, ma li iscrive nella natura. Laddove ogni peccato comporta naturalmente la propria punizione, la punizione può essere considerata non tanto come un male ma come un avvertimento. Rousseau può quindi considerare il suo lavoro un avanzamento, più che un'alternativa, rispetto a quello di Leibniz. Anche nel sistema di Rousseau il male scompare nel male naturale, dal momento che i suoi benefici sono tanto chiari quanto giusti. L'aria fredda insegna ai ragazzi a non rompere le finestre, senza sottometterli alla coercizione umana. L'indigestione mostra ai decadenti parigini la follia dei loro banchetti, senza sottoporli a sermoni. Il dolore è provvidenziale come può auspicare ogni teodicea. In effetti lo è di più. Rousseau

iscrive la sofferenza nell'ordine naturale in un modo più fine e più generale di quanto i teologi precedenti avessero mai sognato.

È un momento affascinante della storia della filosofia. Due domande sul male, che fino ad allora erano apparse completamente separate, vengono collegate. La questione del perché esseri razionali liberi compiono scelte immorali occupa ancora oggi l'etica e la psicologia morale, in modo del tutto scollegato dalle questioni sviluppate per risolverla. Rousseau ha bisogno di una soluzione alla questione lasciata aperta da Agostino: *come* può la volontà libera condurre al male morale che causa la sofferenza naturale? Senza una qualche risposta, l'appello alla libertà umana su cui si basa la teodicea vacilla. La risposta di Rousseau ha avviato sviluppi in numerose direzioni, teoriche e pratiche, e ha prodotto avanzamenti nella teoria etica e politica, in pedagogia e in psicologia. Il progresso filosofico ha luogo grazie a elementi di una tradizione molto antica. È meno chiaro se il lavoro di Rousseau abbia risposto alle domande da cui aveva preso le mosse.

Malgrado alcuni accenni precedenti, il lavoro di Rousseau dà la forma moderna al problema del male. Nel concentrare l'attenzione sulla questione del male morale, e sulle sue cause storiche e psicologiche, offre poco a chi si preoccupa del problema in termini tradizionali. Non ha praticamente niente da dire sui terremoti. La sua discussione di Lisbona è fiacca. Le sue discussioni della Provvidenza ci permettono di rintracciare due messaggi: dovremmo preoccuparci dei mali di cui siamo responsabili e Dio si prenderà cura del resto. La prima metà del messaggio è moderna. Rousseau la rende ancor più tale aumentando il numero dei mali dei quali siamo responsabili. Così facendo mette in difficoltà i teisti tradizionali. La sua creazione è così perfetta che il Creatore è passibile di diventare superfluo. Dio è benevolo, ma non abbiamo bisogno di lui. Anche qui Rousseau è vicino a Newton. Entrambi vogliono dimostrare la grandezza di Dio mostrando la perfezione del suo ordine. Entrambi finiscono con il descrivere un ordine così perfetto che può quasi funzionare da sé.

Voltaire, come vedremo, è ancora arrabbiato con Dio. Cosa che lo lega a Dio più di Rousseau. L'uomo naturale come Emilio ha poco bisogno di Dio. Entrambi hanno bisogno, invece, del tutore perfetto – che l'autore dell'*Emilio*, con perdonabile confusione, confonde spesso con Jean-Jacques. La funzione del tutore non è di istruire Emilio sul mondo ma di controllarlo per lui. Come opera pedagogica l'*Emilio* viene talvolta criticato con argomenti morali. Il bambino dovrebbe essere cresciuto naturalmente, ma il suo ambiente è del tutto artificiale. Dovrebbe essere educato alla libertà, ma il suo tutore manipola ogni sua esperienza. Queste critiche non colgono il motivo dell'innaturalità dell'ambiente di Emilio. Non si può dare la colpa a Rousseau per malafede. L'*Emilio* non è *Summerhill*¹¹. Il mondo di Emilio non è controllato per ragioni di sicurezza o di comodità, che sono gli scrupoli degli educatori liberali. A questo proposito Rousseau è notevolmente leggero. *La sua preoccupazione è di creare non un mondo che non farà mai del male al bambino, ma crearne uno che avrà sempre senso per lui*. Lì, il nesso tra azione e ricompensa, male morale e sue naturali conseguenze, è sempre manifesto. Il tutore deve manipolare il mondo così che tutti i disagi appaiano delle necessità naturali. Le cattive conseguenze non mancheranno mai, né appariranno come punizioni arbitrarie. Sono semplicemente come dovrebbero essere – gli effetti naturali di cause ordinarie.

Il lavoro del tutore è di correggere le disattenzioni della Provvidenza. Emilio dovrebbe sempre imparare dall'esperienza. Studia la geometria non dimostrando teoremi, ma calcolando a quale angolo debba essere posizionata la scala per raggiungere le ciliegie sull'albero. Impara l'astronomia non ascoltando lezioni, ma perdendosi nella foresta e ritrovando la strada verso casa osservando le stelle. La lezione più importante che deve imparare è che la virtù e la felicità sono intrinsecamente connesse. Alcune lezioni sono facili. Rousseau non farà discorsi al bambino sulla corruzione del lusso. È sufficiente, pensa, appellarsi ai suoi sensi: ogni bambino sano apprezzerà di più il cibo rustico che un esclusivo banchetto parigino. Cosa fare quando i nessi sono meno evidenti, quando il nesso tra felicità e virtù, sofferenza e malvagità sembra fuori portata? Lì il tutore interviene – non con le parole, ma con le azioni. Il suo compito non è descrivere questi nessi, ma soltanto di sottolineare le operazioni della Provvidenza. E se necessario, può sempre darvi un contributo. Come il Dio di Newton, non ha bisogno di intervenire molto spesso. Ma la natura non è mai disegnata abbastanza bene da poter fare del tutto a meno di lui.

Rousseau è spesso accusato di incoerenza e il numero delle interpretazioni confliggenti cui si presta la sua opera può avallare l'accusa. Alcuni lettori, da Voltaire a Judith Shklar, hanno enfatizzato più il tono cupo e tetro che si trova in molti dei suoi lavori che le note piene di speranza qui evidenziate. Gli *umori* di Rousseau in merito all'applicabilità delle sue soluzioni sono stati certamente cangianti. Anche una persona più costante potrebbe essere lacerata in direzioni opposte, quando confrontata ai problemi che vede così chiaramente, ed è probabile che Rousseau sia stata l'anima più tormentata della storia della filosofia. Ma i suoi testi mettono a disposizione una linea più speranzosa di quanto lettori come Kant e Cassirer abbiano visto. L'idea che il problema del male possa essere formulato in un modo che dia la chiave della soluzione, non è supportata solo dalle relazioni tra sviluppo individuale e di specie sopra descritte. È anche sottolineata dalla sua instancabile ricerca di soluzioni politiche. Queste si estendono dalla teoria generale del *Contratto sociale* ai tentativi specifici di aiutare la Polonia e la Corsica a formulare nuovi ordinamenti. Attraverso l'educazione e la politica, Rousseau pensa che possiamo riformulare gran parte delle cose che oggi ci appaiono naturali. La natura, così esposta, funziona quasi come dovrebbe. L'esigenza occasionale di una mano pedagogica che guidi non sarà certo sufficiente a far vacillare la vostra fede?

Una saggezza divisa: Immanuel Kant

Gli elementi per un'esplosione sono pronti. Kant prova a prevenirla o accende la miccia? Per vedere come la sua opera alimenti entrambi le spinte, dobbiamo esaminare il suo retroterra culturale. Leibniz usava Alfonso per disinnescare un pericolo, trasformandolo da una minaccia contro la fede nella perfezione di Dio in un bonaccione avventato se non sciocco. Nelle mani di Kant ridiventa una sfida. Tutta la scienza mira a rendere il mondo intelligibile. La filosofia, separata dalle altre scienze com'era stata fino a quel momento, foss'anche come regina, deve salvaguardare l'intelligibilità stessa. Rousseau prova a farlo, ma i costi sono considerevoli.

Abbiamo già visto il primo: il ruolo di Dio nel mondo diminuisce. Dio non è del tutto assente nella versione rousseauiana della Provvidenza, ma è tutt'al più un'ombra. Più la responsabilità del male è attribuita all'umano, meno appartiene al divino. Potenziare l'umanità è precisamente l'intenzione di Rousseau. Ancor più di Leibniz, il successo di Rousseau supera le sue aspettative. Leibniz vendica Dio restringendo le sue scelte attraverso le forme eterne. Il risultato, nella formulazione di Hegel, sono chiacchiere che lasciano le cose immutate (Hegel 7, 3: 197-198). Rousseau vendica Dio spostando la nostra attenzione sul male morale e sostenendo che ci ha dato le risorse per controllarlo. Una volta che la risposta più razionale ad Alfonso diviene la visione di un mondo del quale Dio non è responsabile, Alfonso a poco a poco scompare. Le sue domande sono troppo modeste, la sua sfida a Dio troppo cortese. L'icona del tardo Illuminismo è una figura del tutto diversa.

Prometeo non chiede agli dei di ascoltare il suo consiglio. Li sfida apertamente, ha rubato loro il fuoco e portato luce all'umanità. Non avevano avuto l'intenzione di darglielo e lui non li ha aspettati. La discussione su Prometeo nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, presentata da Hans Blumenberg in *Elaborazione del mito*, è così ben fatta che non vi aggiungerò nulla, solo una conclusione che nel suo lavoro rimane implicita. Il poema di Goethe *Prometeo* infiamma la controversia sul Panteismo, il dibattito settecentesco che inventa la parola *nihilismo*¹². Questi i versi cruciali:

Quando ero un fanciullo
Non sapevo che fare,
volgevo il mio occhio smarrito
al sole, come se là oltre vi fosse
un orecchio per udire il mio lamento,
un cuore come il mio
per commiserare l'oppresso.

Chi mi aiutò contro la paccottanza dei Titani?
Chi mi salvò da morte,
da schiavitù?
Non hai fatto tutto da solo
Cuore dal sacro ardore?
E giovanile e fiducioso inviavi,
ingannato, grazie per la salvezza
al dormiente lassù?

Io onorarti? Per cosa?
Hai mitigato mai i dolori
dell'afflitto?
Hai mai fermato le lacrime
dell'impaurito?
Non mi ha forgiato in uomo
il Tempo onnipotente
E il Fato eterno,
Padroni miei e tuoi?

Credevi forse che avrei odiato la vita,
sarei fuggito nei deserti
perché non tutti
i germogli sognati dal fanciullo maturavano?

Qui sto, formo uomini
a mia immagine,
una stirpe a me simile,
per soffrire, per piangere,
per godere e gioire
e non curarsi di te,
come me!

(Goethe 4, 23-24).

Il *Pantheismusstreit* inizia quando Lessing, ascoltato il poema, lo dichiara compatibile con le sue concezioni spinoziane. Ma Spinoza era un panteista, non un pagano. Cosa hanno in comune le sue tesi e questo poema? Dev'essere il rifiuto della Provvidenza. Nei mondi di Spinoza e Prometeo le intenzioni di Dio non ci sono nascoste; per quel che ci riguarda, semplicemente non ce ne sono. Per Blumenberg, che sottolinea l'impatto di Goethe sulla filosofia tedesca, la sua «idea ispiratrice sarà invece che Dio avrebbe dovuto attrezzare diversamente il mondo, se gli fosse importato dell'uomo» (Blumenberg 3, 669).

Rousseau, certo, argomenta altrimenti. Ma l'ampiezza del ruolo del tutore nell'*Emilio* sta a dimostrare una debolezza che avrebbe finito per inficiare il sistema. Se il mondo naturale lega regolarmente felicità e virtù, possiamo trascurare un terremoto occasionale. Ma se l'educazione naturale, che si presume riveli la bontà della natura umana, richiede un intervento *costante*, quanto possono essere solidi tali nessi? Rousseau potrebbe protestare che nello stato di natura originario i nessi erano più diretti. Il tutore deve impegnarsi in una miriade di manipolazioni perché viviamo in un mondo oramai rovinato. L'isolamento di Emilio non può mai essere totale. È nato in una società che distrugge l'ordine naturale che il tutore deve lavorare a ricostruire. Ma se il lavoro è di tale portata, le speranze di redenzione, non fossero che di un bambino, appaiono precarie e così le vecchie questioni tornano in forma nuova. Forse Dio ha creato davvero un mondo il cui ordine morale è trasparente e i cui difetti sono imputabili a noi. Ma è un ordine così fragile? Noi o il mondo dovremmo essere meno vulnerabili: noi alla corruzione morale o il mondo al danno. Combinati come sono, gli esseri umani e il mondo naturale non sembrano fatti gli uni per l'altro.

È facile concludere che non lo sono. La finalità si ritrae così dalla creazione, per collocarsi negli esseri umani. L'universo non è indifferente agli scopi umani, è decisamente resistente a essi. Si può provare a essere spinoziani, agendo senza fini. Ma lo spinozismo suscita resistenze, non solo perché anatema per l'ortodossia, ma perché Prometeo rappresenta meglio le intuizioni dell'esperienza ordinaria. Cerchiamo luce e calore e tutto ciò che ne consegue. Per ottenerli siamo costretti a lavorare con stratagemmi o con la forza e paghiamo, spesso profumatamente, per ogni progresso che siamo così fortunati da riuscire a estorcere al mondo naturale. Se pochi di noi trovano la propria vita riflessa nella concezione spinoziana di un mondo in cui i nostri scopi sono solo apparenza, ancora meno ricorreranno al paganesimo. Il dualismo moderno diventa convincente. La resistenza della natura, che percepiamo ogni giorno nelle faccende grandi e piccole, non è opera di divinità antropomorfe irate, ma è semplicemente parte del materiale arbitrario dell'universo. I mali naturali non sono né giuste punizioni per azioni vili né ingiuste punizioni per azioni eroiche, sono un quadro della condizione umana. Questa è costituita dalla mortalità e, ancora più in generale, dalla finitezza. Essere limitati è essere quello che siamo. Se la finitezza non è una punizione, non è prova di peccato. Non è esattamente una *manca*; potrebbe anche non essere una proprietà. Noi abbiamo scopi; il mondo no. Tutti e due sono essenziali alla natura di ciascuno, nessuno dei due ha significato.

Il problema del male diventa così *strutturalmente* irrisolvibile. Questi gli assunti messi in luce da Kant. Nella sua trattazione il problema del male presuppone un nesso sistematico tra felicità e virtù, o, viceversa, tra male naturale e male morale. Ma il mondo non sembra mostrarlo. La virtù è il dominio della ragione umana, che Kant definisce come la facoltà di avere fini. La felicità dipende da eventi nel mondo naturale. La differenza tra ragione e natura è, per Kant, la differenza che fa girare il mondo. L'una è questione di cosa dovrebbe essere; l'altra è questione di cosa è. Ciascuna produce le proprie tesi e niente è più importante che imparare a distinguerle. Riconoscere la realtà e chiedere di cambiarla sono attività fondamentalmente diverse. Saggezza e virtù dipendono dalla loro separazione, ma tutte le nostre speranze sono volte a riunirle. Che cerchiamo di dare senso al mondo comprendendolo o alterandolo, siamo sempre guidati dall'idea dell'Incondizionato – un mondo che potrebbe essere, nella sua totalità, trasparente all'umana ragione. Se fosse trasparente, sarebbe come dovrebbe essere. Se fosse come dovrebbe essere, non avremmo più domande, teoriche o pratiche. Il mondo, fatto per i nostri fini, sarebbe il migliore dei mondi possibili. Non potremmo nemmeno formulare una domanda in proposito.

Per Kant questi assunti non sono né mediocri né banali. Non esprimono nemmeno un'esigenza psicologica contingente della nostra specie. Incarnano ciò che definisce un'esigenza della ragione, presupposta da ogni tentativo di dare senso al mondo. Tuttavia si tratta di un'esigenza che non può mai essere soddisfatta: lo scarto tra *essere* e *dover essere* non è accidentale ma sistematico. È uno scarto che ci lascerà sempre lacerati.

Immanuel Kant è già comparso in questo libro e ci accompagnerà fino alla fine. Ogni narrazione della storia della filosofia moderna gli assegna un posto centrale. La mia deve iniziare mostrando, innanzitutto, come non sia affatto interessato al problema del male. Kant è il paradigma di quelle domande che sono di fatto, come scrive, prescritte dalla ragione stessa, ma che trascendono le sue capacità di rispondere. Le note entusiastiche di Kant su Rousseau e i suoi saggi sul terremoto appartengono alla prima fase del suo lavoro, quella precritica. La sua vita intellettuale prende le mosse da quelle tesi leibniziane che la sua opera matura, quella critica, smentisce. Tracce delle sue concezioni precedenti si ritrovano nei testi successivi. Uno sguardo attento le ritrova in brani sorprendenti. L'esempio della relazione tra il fondamento e le sue conseguenze nella *Deduzione Metafisica* – un passaggio poco presente nella filosofia critica – proviene dalle discussioni più classiche del problema del male. *Se c'è una giustizia perfetta, chi persiste nel male è punito* (Kant 3, 1: 109 – A73/B99). È l'esempio che illustra il principio divenuto, nel sistema di Kant, il principio di ragion sufficiente. Ma gli esempi kantiani sono spesso problematici; gli studiosi potrebbero considerarla una reliquia di ossessioni che l'opera successiva condanna all'irrelevanza. Malgrado questi indizi, la scoperta più importante di Kant è la scoperta che siamo, necessariamente, ignoranti. Le questioni su Dio e i suoi fini, la natura e il senso della Creazione, ovvero i materiali per pensare al problema del male, sono tutti fuori dai limiti della

ragione. Il desiderio di rispondere è il desiderio di trascendere tali limiti. E il desiderio di trascenderli è scomodamente vicino al desiderio di essere Dio.

Raramente le apparenze sono del tutto ingannevoli. L'avvertimento a non cercare di spodestare Dio è la metà del messaggio della filosofica critica kantiana. Il suo pensiero si sviluppa, naturalmente, dalla nota entusiastica del 1765 alla disperazione del suo ultimo saggio nel 1800. Tracciare questo sviluppo potrebbe essere compito per un lungo saggio. Qui tento qualcosa di molto più schematico. Inizio rintracciando la linea del pensiero kantiano che condanna il desiderio di essere Dio. Concludo rintracciando la linea che suggerisce trattarsi di un desiderio che non possiamo mai estinguere. Nel cercare di risolvere tale conflitto, pensatori come Schelling e Hegel prendono la strada dell'idealismo assoluto. Kant, per parte sua, permane nella divisione.

L'insoddisfazione viene dal desiderio di essere Dio. Se c'è una tesi che costituisce il messaggio dell'epistemologia di kantiana, è questa. La metafisica tradizionale non può risolvere le questioni che ha posto perché trascendono i limiti della conoscenza umana. Per rispondervi, avremmo bisogno di accedere alla realtà assoluta del mondo nel suo insieme. Le domande di Kant sono così profonde che, una volta poste, si rispondono praticamente da sole. Altri non erano semplicemente riusciti a porle. *Possiamo conoscere le cose in sé, indipendentemente dalle condizioni in cui le conosciamo?* Il fatto che non possiamo è quasi tautologico. *La conoscenza umana ha delle condizioni?* Senza dubbio. *Quali potrebbero essere?* Questa domanda richiede il lavoro cui si dedica la prima parte della *Critica della ragion pura*. *Creiamo quello che percepiamo o gli oggetti della percezione ci sono dati?* Naturalmente sono dati – per chiunque tranne Dio. *Quali strutture devono esistere per creare le possibilità in cui ci possono essere dati?* Gli schemi dello spazio, del tempo e i concetti più generali strutturano i dati disordinati della percezione. *Non possiamo andare oltre?* Oltre lo spazio? Oltre il tempo? *Non voglio essere Dio.* Certo che no. *Solo conoscere le cose per quello che sono.* Senza le condizioni che rendono possibile agli esseri umani conoscere le cose? *Senza alcuna mediazione che sia esterna alle cose.*

Se i nostri lamenti che *noi non scorgiamo punto l'interno delle cose*, devono significare che noi non concepiamo, mediante l'intelletto puro, quello che le cose che ci appaiono possono essere in sé, essi sono al tutto ingiusti e irragionevoli; perché pretendono che senza i sensi si conoscano tuttavia le cose, e si possa quindi intuirle, e per conseguenza che noi si abbia una facoltà conoscitiva affatto diversa, non solo per grado, ma anche per intuizione e per specie da quella dell'uomo; insomma, che si debba essere, non uomini, ma esseri, dei quali noi stessi non possiamo dire se siano mai possibili, e tanto meno come siano costituiti (Kant 3, 1: 272 – A277/B333).

Conoscere gli oggetti indipendentemente dalle condizioni in cui ci possono essere dati sarebbe conoscerli attraverso ciò che Kant definisce intuizione intellettuale – una capacità che ci permetterebbe di percepire in e attraverso il momento della creazione. Lasciate perdere il tentativo di comprendere; per Kant non si può. Il concetto di intuizione intellettuale non è un tentativo di descrivere un diverso tipo di intuizione, ma di far sì che ci interroghiamo sul nostro. Dio, presumibilmente, percepisce attraverso l'atto della creazione – una percezione che non può neanche essere paragonata alle nostre percezioni mediate delle cose, come una minestra o i libri o i tavoli, che creiamo dal materiale che ci è dato. Il nostro desiderio di percepire le cose in maniera diversa è un desiderio che non ha senso. Non possiamo neanche esprimerlo¹³.

Tuttavia è il desiderio alla base di tutta l'epistemologia e la metafisica che precedono la rivoluzione copernicana di Kant. Alcuni filosofi considerano esplicitamente la ricerca della conoscenza una *imitatio Dei*. Platone è così certo del fatto che avvicinarsi alla saggezza implica disprezzare le condizioni sensibili che limitano la conoscenza umana, che il suo Socrate è felice di morire per trascenderle. Leibniz considera la conoscenza di Dio meno finita della nostra solo perché vive più a lungo di noi. Questo gli dà tempo per dispiegare tutte le verità contenute nei concetti, per sapere quindi perché ciò che sembra contingente è in realtà necessario. Se avessimo la stessa quantità di tempo a nostra disposizione, anche noi potremmo saperlo. Gli empiristi, che insistono sulla dimensione sensibile della conoscenza, pensano che ci sono delle differenze di principio tra la conoscenza di Dio e la nostra. Locke, per esempio, crede che solo Dio conosce le essenze, mentre noi conosciamo gli accidenti. Ma anche quegli empiristi, per i quali Dio

scompare del tutto, fanno tacito riferimento a un modello di conoscenza che sarebbe appropriato solo a Dio. L'ontologia di Hume non contempla né Dio né anima, neanche cause e oggetti in senso ordinario. Ma malgrado il radicale scetticismo della sua metafisica, si rifiuta di porre la questione nei termini di Kant. Non chiedendosi se ci sono condizioni per la percezione di quei fasci di impressioni che costituiscono il mondo, Hume manca di notare il fatto fondamentale della conoscenza umana: qualsiasi cosa percepiamo, questa risulta non essere stata creata da noi. L'ateo scozzese sottovaluta la portata del fatto che non siamo Dio.

Kant chiama questa sua concezione idealismo trascendentale e la sovrappone al realismo trascendentale. Come che la cercassero, ritiene che i filosofi precedenti cercassero una via verso il cuore della realtà, evitando ogni mediazione che consideravano una restrizione della conoscenza. Pertanto presupponevano un modello di conoscenza non mediata che rendeva ogni altra cosa insufficiente. Kant pensa che il tentativo di superare tali insufficienze è il tentativo di superare i limiti imposti dalla natura umana. Equivale a un'invettiva insensata contro ciò che è tanto fuori dalla nostra portata da non essere nemmeno immaginabile. I limiti della nostra conoscenza sono così intrinseci che non dovremmo percepirli come mancanze. Anche il solo immaginare un altro modo di conoscere sopravanza le nostre capacità di pensiero. I filosofi precedenti consideravano la finitezza della conoscenza umana come un problema; Kant la considera un fatto. Più precisamente, è il fatto della conoscenza, che determina ogni relazione epistemologica con il mondo. Kant non inclina al quietismo. La sua consapevolezza dei nostri limiti, e le minacce della contingenza, non lo portano mai alla resa; Kant ha introdotto i primi parafulmini a Königsberg. Né ci esorta ad accontentarci della nostra sorte. Come appare chiaro quando discute Giobbe, trova svariate ragioni per lamentarsi della condizione umana. Ma la finitezza della conoscenza non è tra queste. Potrebbe trattarsi della differenza principale tra Kant e Leibniz. Dal momento che, per Leibniz, la conoscenza umana è come la conoscenza di Dio ma più ridotta, la lamentela sui limiti è implicata nella struttura della sua epistemologia. Senza le grandi speranze nel progresso della scienza, la concezione di Leibniz soccomberebbe al pessimismo. Il filosofo, rinomato per la tesi che questo è il migliore dei mondi possibili, incorpora l'insoddisfazione nella sua stessa teoria della conoscenza – pur accontentandosi di lasciare il mondo così com'è.

Kant riconosce il potere del nostro desiderio di essere Dio e offre la più profonda delle ragioni epistemologiche per abbandonarlo. Se la natura della conoscenza umana è limitata, molte questioni metafisiche tradizionali sono fuori portata. Se il mondo come totalità sia intelligibile o meno, è una questione senza senso. Ma per quanto siano profondi i fondamenti epistemologici per rifiutarlo, Kant offre più profondi fondamenti morali nella seconda *Critica*.

Un bambino viene ucciso per violenza o negligenza. Un criminale cambia strada senza bisogno di punizione o senza rimpianto. Aggiungete esempi a volontà. Cosa intendiamo quando diciamo: *questo non sarebbe dovuto accadere*? Kant dice che intendiamo che felicità e virtù dovrebbero essere sistematicamente connesse e che il nesso dovrebbe essere causale. Chi è retto per amore della rettitudine dovrebbe essere benedetto. Merita tutti i doni che la natura può offrire all'umanità – non solo la soddisfazione per la sua rettitudine. Chi è iniquo dovrebbe soffrire – non solo per i tormenti della coscienza, di cui comunque patisce ben poco, ma per qualcosa imposto dal mondo. Gli innocenti non dovrebbero essere feriti. (Le nostre intuizioni su coloro che non sono né giusti né iniqui sono più complesse. Da una parte, ferirli è paradigmatico di un'azione malvagia. D'altra parte, non sono del tutto inquadrabili nel pensiero ricompensa-punizione che formula tale problema.) L'assunto che felicità e virtù dovrebbero essere sistematicamente connesse è così profondo da essere raramente esplicitato, ma Kant lo pone alla base di ogni critica morale. Ogni momento di disperazione di fronte alla sofferenza altrui, ogni espressione di indignazione alla vista della crudeltà altrui, si basa sulla convinzione che il mondo dovrebbe funzionare in base a principi. L'uso dell'aggettivo *innocente* per modificare il sostantivo *sofferenza* testimonia a favore del modo automatico in cui il principio è accettato. Prima di scartarlo come reliquia di un ottimismo ingenuo, chiedetevi se il principio possa essere coerentemente negato. *Felicità e virtù non dovrebbero essere sistematicamente connesse*. Le tesi normative possono contenere contraddizioni? Si provi a pensare una conseguenza per l'enunciato: *chi aiuta gli altri dovrebbe essere lentamente torturato*. Si possono usare parole come queste, ma hanno senso

quanto ne ha dire *A non è A*. Ma un mondo in cui felicità e virtù fossero sistematicamente *non* connesse esprimerebbe più ordine di quanto ne appaia in questo mondo. Che dire delle relazioni casuali, del disordine che spesso ci sembra di percepire? *La generosità dovrebbe essere talvolta notata, talvolta ignorata. Le persone che la mostrano dovrebbero essere accolte con vuota indifferenza*. Si può immaginare un mondo simile, ma si può immaginare di volerlo? La casualità può essere più desolante di una perversione volontaria.

Nel quarto capitolo si discuteranno le ragioni di Kant per sostenere che l'idea di questo mondo come il migliore non sia un desiderio infantile. È piuttosto, come crede, un'esigenza della ragione umana. La questione non è perché sia ragionevole avere questo desiderio, ma perché non dovremmo mai arrivare a sapere se quel desiderio possa essere realizzato. Kant pensa che ogni azione morale ha un fine: realizzare un mondo in cui la felicità e la virtù siano sistematicamente connesse. Ogni volta che agiamo correttamente, stiamo agendo per avvicinare il mondo al suo ideale. Sapere che spesso non ci riusciamo, e che il mondo non collabora, può condurre a una disperazione che solo la fede può lenire. Nella concezione kantiana dobbiamo credere che tutti i nostri sforzi per essere virtuosi saranno completati da un Essere che controlla il mondo naturale in modi a noi esclusi. Non abbiamo nessuna prova che tale Essere esista. Ma solo questo Essere potrebbe fornire quei nessi sistematici tra felicità e virtù che la ragione richiede. La ragione ha bisogno di tale convinzione per mantenere i suoi impegni: per svegliarsi ancora una volta, attraverso i semisuccessi e i fallimenti, per continuare a lottare per creare un altro mondo. Kant sostiene questa fede in tutta la sua opera. È sicuro che, senza, soccomberemmo alla rassegnazione, nel migliore dei casi, al cinismo, nel peggiore. Come potremmo altrimenti affrontare una vita che sempre più raramente mostra quei nessi tra felicità e virtù che la ragione richiede?

La differenza cruciale tra questa concezione e quella tradizionale è la convinzione di Kant che non dobbiamo conoscere tali nessi. Leibniz sperava che il progresso della scienza avrebbe reso manifesti i nessi tra mali morali e mali naturali. Una volta visti, avremmo saputo in dettaglio ciò che sappiamo solo in via di principio: questo mondo è il migliore dei mondi possibili. Altri dubitavano che saremmo mai riusciti a conoscerli, ma nessuno aveva mai dubitato che *dovremmo* conoscerli. Appare incontestabile che la conoscenza dei nessi tra felicità e virtù rafforzerebbe entrambe. Saremmo meno propensi alla disperazione e meno inerti di fronte alla decadenza, se fossimo certi che il mondo funziona come dovrebbe.

Mai Kant è così sorprendente come quando nega tutto ciò. Sostiene esattamente il contrario. La conoscenza dei nessi tra felicità e virtù non è solo metafisicamente impossibile ma moralmente disastrosa. Considerate le vostre relazioni con le persone di potere. Potreste volervi complimentare senza avere l'intenzione di adulare. Potreste provare a sorridere per pura cortesia, provare a dare solamente per pienezza di cuore. Forse vi piacciono e le rispettate e cercate modi per esprimerlo. Quanto riuscite a dimenticare la speranza in quei beni che possono concedere? Lavori o soldi? Di tanto in tanto. Che dire di quel vago avanzamento che consegue dalla stima generale? Per quanto tempo? Quando i nessi tra un buon comportamento e la sua ricompensa sono ovvi, solo i santi possono agire senza strumentalizzazione. Il resto di noi calcolerà, in termini variamente sottili.

Adesso immaginate un mondo in cui sapete quel che Dio sa: *ogni* azione corretta sarà ricompensata, ogni azione malvagia sarà vendicata. Potreste impegnarvi in un'azione morale? Agire per pura buona volontà? Kant dice che non potreste, almeno non coerentemente. La vostra relazione con Dio sarebbe quella che avete con il vostro datore di lavoro, fatte le debite proporzioni. Se siete fortunati, avrà tutte le virtù e potrete desiderare di compiacerlo per il vostro puro piacere. Ma dato che controlla i mezzi della vostra esistenza, non sarete mai in grado di sapere se lo stiate compiacendo senza retropensieri strumentali. L'analogia è imperfetta solo perché le costellazioni sono incomparabili per dimensioni. Nel mondo che stiamo immaginando, stiamo immaginando una relazione tra un Essere, il cui potere è tanto assoluto che può riparare a qualsiasi torto e ricompensare qualsiasi virtù, e chiunque altro. È la fantasia espressa da molte preghiere quotidiane. Se si realizzasse, saremmo disfatti. Un mondo moralmente trasparente precluderebbe la possibilità di una morale.

Il migliore dei mondi possibili non è un mondo in cui potremmo vivere, poiché la nozione

stessa di libertà umana dipende dai limiti. Agire liberamente è agire *senza* conoscenza o potere sufficienti – cioè senza onniscienza o onnipotenza. Non sapere se le nostre buone intenzioni saranno ricompensate è essenziale per compierle. Se conoscessimo il mondo a cui aspiriamo, la natura umana finirebbe per essere stravolta. Kant pensa che il nostro comportamento potrebbe migliorare. Chi oserebbe commettere un crimine se fosse certo che l'ordine cosmico funziona? Alcune versioni della dannazione eterna sarebbero sufficienti a dissuadere quasi chiunque da quasi qualunque cosa. Ma il buon comportamento non è lo stesso del comportamento morale e la lotta per realizzarlo, che costituisce la dignità umana, semplicemente scomparirebbe. Come burattini manovrati da un burattinaio, non faremmo altro che reagire al bastone o alla carota.

La nostra fede non è sapere scientifico, e grazie a Dio non lo è! (Kant 11, 2.2). Questa tesi è centrale in tutto il pensiero kantiano. È stata ampiamente criticata. Heinrich Heine la trova grossolana e il resto del diciannovesimo secolo non la può sopportare. Tuttavia ringraziare il Cielo perché rimane inscrutabile può avere perfettamente senso. La Provvidenza richiede che non possiamo conoscerla. La nostra incertezza riguardo al fatto che la Provvidenza funzioni o meno come dovrebbe è una testimonianza in più a favore della imponente saggezza che ordina la Creazione. Poiché, Kant continua,

supponiamo che possiamo raggiungere una conoscenza scientifica dell'esistenza di Dio [...] tutta la nostra morale crollerebbe. In ogni sua azione, l'uomo si rappresenterebbe Dio come un dispensatore di ricompense o di punizioni. Questa immagine lo costringerebbe fin dentro l'anima e la sua speranza di una ricompensa e la sua paura di una punizione sostituirebbero le motivazioni morali (Kant 11, 2.2).

Si tratta di un'obiezione più profonda di quella che sostiene che la teodicea conduca al quietismo, come risulta dalla domanda: se sai che Dio si prenderà sempre cura del mondo, perché dovresti occupartene tu? Kant si interessa anche a questo problema. È per questo che insiste che la fede in un mondo che coordina felicità e virtù non può essere la fede in un altro mondo a venire ma in una trasformazione del mondo in cui viviamo. La sofferenza temporale non è un pagamento anticipato per la beatitudine eterna. Ma il problema del quietismo potrebbe essere trattato con mezzi tradizionali: se i nessi sistematici tra virtù e felicità sono causali, dobbiamo innanzitutto agire bene per poterli vedere. Il punto più radicale è un altro. Risolvere il problema del male non è impossibile ma immorale. Conoscere i nessi tra mali morali e naturali minerebbe la possibilità della morale stessa.

Non bastasse, gli ultimi lavori di Kant avanzano rimproveri più drammatici. La teodicea non è solamente impossibile e immorale, tende persino alla blasfemia. Qui Kant è più interessato alle relazioni psicologiche che a quelle logiche. La sua analisi dei motivi che hanno condotto a creare teodicee è brillante. I metafisici della tradizione si sono dilungati sulla gloria e la giustizia di Dio nella speranza che stesse in ascolto e li ricompensasse di conseguenza. Questo è autentico ottimismo. Cos'altro li può portare a negare la forza brutta del dolore? Kant pensa che non credevano davvero nei nessi tra mali naturali e mali morali, che affermavano senza prove. La tesi che tutta la sofferenza sia il giusto pagamento per un qualche crimine è smentita quotidianamente dall'esperienza ordinaria. Ripeterlo a Giobbe mentre piange sul mucchio di ceneri, è peccare contro l'amico la cui rettitudine i suoi amici dovrebbero conoscere e il cui dolore dovrebbero riconoscere. È peccare anche contro la verità stessa, come solo un mascalzone potrebbe fare.

Così Kant denuncia quella posizione che si potrebbe chiamare teodicea dell'ignoranza. *Il punto di vista di Dio non è il nostro punto di vista; la sua saggezza è incomparabile; ciò che può apparire contro i nostri interessi può essere in effetti il mezzo migliore per realizzarli; diversamente da Dio, noi non possiamo giudicare ciò che è meglio in generale.* Potremmo pensare che Kant avrebbe trovato congeniale tale affermazione, ma in realtà l'attacca con veemenza, definendola un'apologia che non richiede la confutazione ma l'abominio di chiunque abbia un minimo di senso morale (Kant 8, 134-135 – A202). Cosa c'è di sbagliato nel dire che Dio ha vie che non possiamo comprendere?

Per Kant persino questo grado di conoscenza è eccessivo. Dire che Dio ha fini, anche se noi non li conosciamo, è dire che Dio ha fini. Che è precisamente ciò che viene messo in dubbio. Affermarlo a priori è contrabbandare il riconoscimento della realtà della sofferenza per una

consolazione così astratta da non poter essere di conforto. Si deve ritenere che funzioni come un incantesimo: se affermo la giustizia e la saggezza di Dio abbastanza spesso e convincentemente, forse mi benedirà. È la versione infantile della scommessa di Pascal. In questo modo, almeno, non corro rischi. (Si pensi al problema in cui si caccia Alfonso per il semplice fatto di aver posto la domanda.)

La superstizione può colpirvi come qualcosa di sciocco ma innocuo. Per Kant è blasfemia. Il problema della superstizione riguarda meno quello che fa a noi – trasformando quelli che dovrebbero essere adulti autonomi in bambini sciocchi – di quello che fa a Dio. Ogni superstizione è un atto di idolatria, il tentativo di placare o adulare un essere potente nella speranza che ci ricompensi, in terra o altrove. Il Dio di Kant odia i sacrifici. Kant vede poca differenza tra bruciare delle viscere, fare una danza della pioggia o dire una preghiera per la salvezza eterna, eccetto che l'ultima è probabilmente la più ipocrita. Il tema attraversa tutto il testo *La religione nei limiti della sola ragione*, libro che viene censurato in Prussia. Alimenta la sua convinzione nell'empietà della teodicea. Difendere Dio, insistendo a priori che ricompensi sempre la virtù con la felicità, significa soprassedere all'esperienza, così tanto da lasciare solo due spiegazioni. Se non si sta sperando che Dio origli e che ricompenserà l'adulazione – una speranza che svalorizza il Creatore non meno che il creato – si deve avere l'intenzione di convertire o consolare. Ma conquistare amici a Dio mettendo in evidenza i frutti della sua amicizia significa offrire ragioni strumentali per la santità – una contraddizione chiara e per giunta triviale. Non sorprende che Kant consideri centrale e sublime il divieto biblico di raffigurare Dio. Per spezzare la tendenza all'idolatria, la nostra idea di Dio deve essere esaltata al punto di vietarci di rappresentarla.

La discussione di Kant dell'idolatria rientra nella sua discussione della legge morale. Le ricompense non dovrebbero mai essere invocate al fine di renderci morali, non più di quanto le immagini di Dio dovrebbero renderci devoti. Più che incoraggiare la moralità o la santità con incentivi, questi gesti le stemperano e le svalorizzano. La bontà è autentica solo se perseguita in sé. I tentativi di fornire ragioni estrinseche alla virtù non solo la indeboliscono; ne distruggono l'essenza. Per argomentare questa tesi Kant fornisce esempi che ci trovano tutti d'accordo. C'è una differenza fondamentale tra il negoziante che non imbrogliare mai perché imbrogliare è sbagliato, e quello che non imbrogliare mai perché una reputazione onesta gli porterà più clienti. Il loro comportamento può non essere differente, ma uno è morale e l'altro no. È l'intuizione radicale che conduce Kant a quella tesi che altri hanno definito deontologica: l'azione è azione morale solo se compiuta in nome della legge morale stessa, a prescindere dalle conseguenze. L'insistenza di Kant testimonia della profondità a cui permane il pensiero sulla Provvidenza, oltre il pensiero sull'etica e sull'azione, e al contempo rappresenta il tentativo di disfarlo. Per questa concezione è stato accusato di tutto: da un masochismo che pretende che non riceviamo nessun piacere dalle buone azioni, a una passione folle per la giustizia che, come quella del Michael Kohlhaas di Kleist, devasta ogni altro bene sul suo cammino. Tuttavia gli scritti etici di Kant, se letti nel loro insieme, chiariscono che non ha mai disprezzato la felicità né ha disdegnato il desiderio umano per i beni terreni. Più e più volte vi insiste. Insiste anche su ciò che considera semplice onestà: la virtù è una cosa, la felicità un'altra.

La tesi dovrebbe suonare banale. Ma le implicazioni sono così difficili che preferiremmo negarla, in un modo qualsiasi. Se riconosciamo lo scarto tra virtù e felicità, sembriamo obbligati a riconoscere che anche se la virtù può essere nelle nostre mani, la felicità certamente no. Kant è ancora più spietato di Rousseau nell'attaccare quegli Stoici che provavano a ridurre la felicità a virtù. Desideravano darci un'illusione di potere. Per chiunque, eccetto per gli dei, questa è malafede. La coscienza della propria virtù può essere la più nobile fonte di felicità, ma è molto lontana dall'essere l'unica. Nel caso di Giobbe è fonte di amarezza, quando perde le altre condizioni necessarie alla felicità: sapere di non aver fatto nulla per meritarsi il proprio destino rende tale destino ancora più difficile da sopportare. Un uomo retto dovrebbe essere confortato dal pensiero che la sua sofferenza non è solamente sofferenza, ma questo prova forse che il mondo nella sua interezza è ingiusto?

Ma guardiamo alle scelte. Non possiamo essere virtuosi per essere felici, poiché la virtù come

mezzo non è vera virtù. Il negoziante, che sa che la bilancia truccata impedisce ai potenziali clienti di mandare bambini piccoli o zie cieche al suo negozio, non si preoccupa dell'onestà ma del suo investimento. Le azioni virtuose intraprese in nome della felicità possono non essere malvagie, ma non sono esempi di virtù. È questa idea che conduce Schiller e altri a pensare che Kant considera buone solo le persone infelici. Tuttavia Kant insiste che il desiderio di felicità è un desiderio della ragione umana, che gli Stoici sono disonesti a negare. Se non dobbiamo né essere virtuosi per essere felici, né persuaderci che essere virtuosi è ciò di cui abbiamo bisogno per essere felici, in che altro modo dobbiamo metterle in relazione?

Kant dice che dobbiamo essere virtuosi per amore della sola virtù. Ma fare il nostro dovere ci rende degni di essere felici – il che non è lo stessa cosa che essere felici. Quella che stiamo immaginando non è una relazione causale. Significa attraversare il mondo come Orfeo attraversa gli inferi. Se non ci voltiamo, occhi puntati verso ciò che è giusto, possiamo sperare di avere tutto: virtù e ricompensa. Se esitiamo per un momento, l'oggetto è andato. Cercare la ricompensa significa perdere la virtù che è la sua legittima condizione. Tuttavia Kant sarebbe l'ultimo a dire a Orfeo che i suoi canti bastano.

Heine attacca Kant accusandolo di malafede, ma l'atteggiamento che Kant richiede è tutto tranne che disonesto. È lacerato – detto più esplicitamente, è infernale. Sa di richiedere una fede straordinaria in un mondo che dà pochi motivi di fiducia. In un universo di terremoti, potete contare sul fatto che la contingenza lavori a vostro favore? Perché Ade dovrebbe mantenere una promessa?

Rousseau dà al giovane Kant qualcosa che somiglia a delle ragioni. *L'Emilio* può essere letto come i *Principia* di Newton: entrambi sono testi che Kant usa per descrivere le leggi generali che strutturano il nostro mondo. L'argomento a favore della fede razionale è la fede in un mondo che lavora pressappoco come descritto in quelle opere. *Emilio* rappresenta un ordine naturale in cui la virtù è causa della felicità – non perché Dio intervenga a ricompensarci, né perché le persone cresciute virtuosamente siano brave a calcolare, ma perché l'ordine naturale è così buono da coincidere più o meno con il funzionamento delle cose. Più Kant invecchia, meno l'ordine gli appare certo. Il problema è peggiore di quanto apparisse all'inizio. Può essere corretto separare la giustezza di un'azione dalla bontà delle sue conseguenze, ma chiaramente contano entrambe. E come ogni altra cosa nel mondo naturale, le conseguenze non stanno a noi. Forse potete rinunciare alle vostre pretese di felicità e desiderate accontentarvi della virtù. Vorrete a maggior ragione sapere che le vostre azioni giuste avranno avuto le conseguenze che intendevate, che la vostra virtù ha avuto esito. Anche questa conoscenza è decisamente fuori portata.

L'ultimo saggio di Kant affronta l'argomento, ma molti lettori lo ignorano. *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* prende in considerazione il seguente caso. Un amico innocente si è rifugiato nella vostra cantina per sfuggire a un assassino. Quando l'assassino bussa alla vostra porta, chiedendo di sapere dove si trovi, dovrete dirgli una bugia? Kant dice che non dovrete farlo e la ragione che porta vi lascerà perplessi. Nel caso in cui mentiate e diciate all'assassino che il vostro amico è altrove, è possibile che egli lasci la casa per continuare il suo inseguimento, imbattendosi di conseguenza nel vostro amico, il quale è appena riuscito a sgusciare fuori dalla finestra della cantina verso ciò che riteneva fosse la salvezza. Questo esempio è apparso così terribile da essere stato usato per sostenere che l'anziano Kant soffriva di Alzheimer. I detrattori di Kant si sono deliziati dell'esito assurdo di un rigorismo portato agli estremi. Se altri testi kantiani appaiono ciecamente regolativi e formalistici, nessun altro sembra fornire ragioni migliori per rifiutare la sua filosofia morale, di quello che suggerisce che tradire il vostro amico consegnandolo a un assassino sia preferibile al mentire. Molti kantiani concordano sul fatto che questo è il vero significato del saggio. Ma sostengono anche che non è il senso dell'etica di Kant nel suo insieme, optano dunque per quest'ultima scartando questo breve saggio.

A un primo sguardo il saggio appare effettivamente ridicolo: l'argomentazione centrale sembra più appropriata a una farsa che alla filosofia. La scena di assassino e vittima che si imbattono l'uno nell'altro è sufficiente a suscitare risate o a far sollevare sopracciglia – se non fosse che è anche una scena tragica. Come la commedia, la tragedia vive di identificazioni sbagliate, opportunità perse o afferrate nella frazione di un secondo, sentieri che si incrociano nei momenti più inaspettati,

intenzioni che hanno esiti mai veramente cercati. Si tratta, in breve, del potere della contingenza e dell'importanza del fatto che non controlliamo il mondo naturale. La discussione kantiana lo sottolinea. Per Kant non è che sia *meglio* tradire il vostro amico che mentire su dove si trovi e ancora meno che mentire sia una sorte peggiore della morte. Per quanto molti lettori lo trascurino, l'intenzione di Kant è di considerare la menzogna la protezione di un ego fragile. Dimostra così un salutare scetticismo sul dire la verità che smentisce la sua reputazione e suggerisce che potrebbe ammettere la menzogna – se riuscita – per proteggere altro¹⁴. La sua questione è, piuttosto, una di cui non vogliamo sapere: il potere sulle conseguenze delle nostre azioni è veramente molto ridotto. Solo la buona intenzione è nelle nostre mani.

Una volta prese sul serio, è più facile scartare Kant che le implicazioni del suo saggio. L'assurdità dell'esempio sottolinea la profondità e la portata della contingenza. La maturità è un tema e un obiettivo di tutta la filosofia kantiana; accettare i propri limiti ne è sempre parte, così come la crescita delle persone comuni. L'ultimo saggio fa capire che nemmeno la maturità è un'opzione, poiché sembrano non esserci limiti ai limiti del nostro potere. Possiamo rinunciare ai sogni di rivoluzione, ritirarci a coltivare un giardino con i nostri amici. Cosa può trattenere un folle assassino dall'irrompervi? Cosa assicura un accesso sicuro alla via di fuga? Come non c'è limite alla nostra mancanza di potere, così non c'è limite al numero di cose che possono andare male. Riflettervi può essere materia per una commedia, o per nevrosi paralizzanti, ma il problema non scompare per il fatto che vivere serenamente richiede che ce ne dimentichiamo.

Vite realizzate, come la maturità, sembrano dipendere dalla moderazione. È il consiglio di pensatori greci, come Socrate, che Nietzsche accusa della morte della tragedia e della nascita di un mondo che rifugge la tragedia e la favola. È un mondo in cui Edipo e Giocasta risultano essere cugini e sono liberi di ingrassare e annoiarsi insieme. Invece della peste che devasta Tebe, il loro regno non annuncia nulla di più grave dell'aumento della disoccupazione e della diminuzione del Pil. Questo mondo non è inimmaginabile. Niente può essere più facile da immaginare. Il problema è che anche se Edipo scegliesse di perseguirlo, tale esito non è nelle sue mani. I piccoli sogni non hanno più probabilità di realizzarsi dei grandi e tutti possono trasformarsi in incubi in un attimo. Riconoscere i propri limiti appare uno scambio equo: se ritiriamo alcune delle nostre rivendicazioni sul mondo, sicuramente le altre saranno soddisfatte. Tuttavia il desiderio di determinare il mondo non può essere coerentemente limitato, non è possibile sapere quale evento si rivelerà essere non solo qualcos'altro, ma quello che cambierà la vostra vita. Come dimostrano le storie a lieto fine e le tragedie.

La tragedia riguarda i modi in cui virtù e felicità non si incontrano, per mancanza, o per eccesso di un qualche trascurabile pezzo del mondo che risulta essere l'unico davvero determinante. Kant scrive nella crescente consapevolezza di ciò. Se il Nietzsche più tardo ridicolizza il saggio di Königsberg, il giovane Nietzsche riconosce la tragicità della sua opera. La tragedia è reale. La comprensione kantiana del modo in cui il desiderio di essere Dio alimenti la maggior parte dei nostri errori è profonda quanto la comprensione dei modi in cui solo essere Dio potrebbe realmente servire. Il desiderio di essere Dio non è semplicemente patologico; l'alternativa è una cieca fiducia in un mondo che funziona come dovrebbe. Cosa ve la dà?

Niente mostra più chiaramente il dilemma degli attacchi kantiani al pensiero stoico. Gli Stoici cercano di assicurare la soddisfazione in cambio della rinuncia alla felicità. Forse siete tentati di seguirli. Supponiamo che non vi interessi la felicità, ma solo la realizzazione di quella virtù per la quale avete rinunciato a ogni altra cosa. Kant non vi avrebbe creduto, ma lasciamo che questo sia un suo problema. Il vostro è un altro. Essere soddisfatti di aver agito correttamente è talmente poco in vostro controllo quanto ogni altro tipo di ricompensa. Potete tenere il cuore e l'anima puntati al Bene supremo davanti a voi, non lasciare che occhiate laterali vi distraggano dal cammino. E tuttavia la questione non è se Euridice vi seguirà, ma se vi seguirà *qualcosa*. Potete optare per la santità, sulla quale potreste avere una qualche presa. Ma il vostro amico in cantina potrebbe fuggire via.

Lo scarto tra i nostri fini e una natura indifferente a essi lascia il mondo con una struttura quasi inaccettabile. È facile rassegnarsi alla finitezza – a patto che questa rimanga nei limiti. Se non possiamo neanche garantire la nostra effettiva virtù, potremmo trovare una rabbia che

nessuno Stoicismo può quietare. Delle molte distinzioni che Kant traccia tra la saggezza e l'assennatezza nessuna è più profonda della differenza tra Dio e tutti noi. Kant ci ricorda quanto più spesso possibile tutto quello che Dio può fare e noi no. Nessuno nella storia della filosofia è più consapevole della quantità di modi in cui possiamo dimenticarlo. È ugualmente consapevole della tentazione dell'idolatria, la strada alternativa per confondere Dio con gli altri esseri. La strenua determinazione kantiana a descrivere i modi in cui dimentichiamo la nostra finitezza è eguagliata solo dalla sua consapevolezza che questa dimenticanza è naturale. Qui la dimenticanza è prescritta dalla natura della ragione e della virtù. Se il desiderio di rifiutare l'umana finitezza è il desiderio di controllare il mondo, quel tanto che basta per raggiungere i nostri fini rettamente scelti, è un desiderio al quale la morale dovrebbe dare senso. Quale desiderio potrebbe essere più degno?

La legittimità del desiderio di superare il limite umano dà forma all'enunciazione dell'imperativo categorico: *Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale*. Nell'originale tedesco della *Fondazione della metafisica dei costumi*, le parole «una legge universale» sono in grassetto. Tale formulazione richiede di essere spiegata e molto è stato scritto in merito. Un aspetto tuttavia non è stato sufficientemente sottolineato. Leggi universali possono essere immaginate da chiunque; le leggi universali di natura sono date da un Essere solo. Nell'offrirci questa formula, Kant ci dà l'opportunità di fingere di essere Dio. Ogni volta che affrontiamo un dilemma morale, dobbiamo immaginare di reiniziare la Creazione. Quale scelta faremmo se ci fosse data l'opportunità di creare il migliore dei mondi possibili?

Gli esempi di Kant si muovono dalla logica all'inclinazione: alcuni mondi crollerebbero del tutto; altri semplicemente non sarebbero il migliore possibile. Così talvolta discute casi che conducono a mondi che non possiamo coerentemente immaginare e talvolta casi che conducono a mondi che non possiamo volere veramente. Consideriamo il suo primo esempio di dilemma morale. La *Fondazione* presenta un uomo che «indotto alla disperazione da una serie di mali, prova disgusto per la vita, pur conservando il dominio della propria ragione quanto occorre per chiedersi se sia in contrasto col dovere verso se stesso togliersi la vita» (Kant 5, 50-51). Come deve risolvere la questione? Kant suggerisce che formuli la massima in base alla quale avrebbe agito se avesse ucciso se stesso, quindi lo sfida a immaginare un mondo dove quella massima funzioni altrettanto facilmente della legge di gravità. Ecco la sua massima: «Per amore di me stesso assumo a principio di abbreviarmi la vita se la sua ulteriore durata mi fa prevedere più mali che piaceri» (*ibid.*). Potremmo immaginare un mondo che funzioni secondo questa legge? In un mondo simile, ogni minaccia che la vita porti più male che soddisfazione condurrebbe, inevitabilmente, al suicidio. Kant ritiene che questo sia un mondo che non possiamo immaginare.

Si noti che quando usiamo questa fantasia per mettere alla prova le nostre massime, ci è richiesto di utilizzare tutto ciò che sappiamo su come funziona il mondo. È stato spesso notato che il fatto che le persone abbiano ricordi, e incorrano nell'autoinganno, è cruciale per il più famoso esempio di menzogna della *Fondazione*: l'inganno avrebbe poche conseguenze se dimenticassimo quando ci siamo ingannati. A Kant appare chiaro che i mali della vita hanno più peso delle sue soddisfazioni. Di fatto considera che, su basi edonistiche, nessun essere razionale continuerebbe a vivere. Questa non era un'opinione inusuale, come vedremo nel terzo capitolo. Nonostante le concezioni dell'ottimismo settecentesco, la convinzione che la vita umana contenga meno bene che male appariva come mero senso comune. Kant lo presuppone quando sostiene che un mondo in cui ognuno accorci una vita minacciata da più mali che beni si autodistruggerebbe. In qualità di Dio competente non potreste permettere che una legge del genere si attui. Se funziona bene come le altre leggi di natura, le vostre creature scompariranno in breve tempo.

È una proposta interessante. La prospettiva offerta da Kant è una sfida e una consolazione. L'imperativo categorico può essere visto come un impedimento alle nostre pulsioni egoistiche e sensibili, ma è anche l'occasione per eludere i nostri limiti ogni volta che ce ne sentiamo schiacciati. Se i colpi della cattiva sorte vi hanno lasciato nella disperazione, potete trascurarli, per

un momento, alla stregua di un sovrano legislatore. Se esigenze acute o insignificanti rendono allettante la meschinità, esiste un espediente infallibile per indurre la nobiltà di carattere. La *Fondazione della metafisica dei costumi* sostiene che ognuno dovrebbe sempre considerare se stesso come legislatore del mondo (Kant 5, 95). *L'imitatio Dei* è interdetta come principio degli atti di conoscenza, ma a maggior ragione è presente in ogni altra cosa.

Nel rigettare ogni paragone tra noi e Dio, nell'ordine teoretico, Kant è determinato a crearci a immagine l'uno dell'altro, in quello pratico. Dice esplicitamente che la volontà di Dio, come la nostra, deve essere determinata dai criteri della ragion pura pratica. Niente dell'essere Dio rende le sue decisioni autorevoli – tranne il fatto, quasi accidentale, che le sue decisioni risultano sempre giuste. Dio opera secondo le nostre stesse leggi morali; semplicemente non trascura mai di obbedirvi. E se Dio è la versione più perfetta dell'umano, dal punto di vista della ragion pratica siamo semplicemente una versione meno perfetta di Dio. Quando seguono l'imperativo categorico gli esseri umani devono immaginare se stessi su grande scala. Come il Dio leibniziano, che esamina le essenze di tutte le cose e decide quale combinazione rendere attuale, dovremmo mettere alla prova le nostre massime secondo le leggi della natura che conosciamo. Come il Dio leibniziano, quando non stiamo creando secondo il principio di non contraddizione, dobbiamo creare secondo il principio del meglio. È vero che alcune leggi non conducono alla rovina, ma sono veramente il meglio che un buon legislatore può escogitare? Kant immagina un mondo funzionante sulla base del principio che nessuno dovrebbe mai aiutare un altro. Un mondo del genere non è impossibile, diversamente da quello di Hobbes: se l'umanità fosse realmente incline alla guerra perpetua, secondo una legge di natura universale, la sua morte sarebbe rapida e sicura. Al contrario, un mondo governato dalla mutua indifferenza sarebbe in grado di funzionare. Tuttavia non è il migliore a cui un Dio creativo potrebbe pensare. Molto meglio produrne uno in cui la simpatia generosa abbia il valore di legge.

L'enfasi kantiana sul fatto che le leggi morali devono essere universali è stata ascritta ai motivi più disparati, dallo specifico rigore prussiano all'eurocentrismo diffuso dell'Illuminismo. Non è qui mio interesse difenderlo da tali obiezioni. Desidero solo sottolineare quell'aspetto dell'universalismo kantiano che deriva da preoccupazioni di coerenza e controllo. Kant ci chiede di considerare le nostre azioni dalla prospettiva della legislazione universale, non solo perché esprime l'essenza di qualsiasi richiesta di giustizia. Come Kant stesso, l'imperativo categorico esprime anche una saggezza popolare e dei precetti religiosi. Mettersi nei panni di un altro, o rifiutarsi di fare a lui ciò che non vorreste fosse fatto a voi, non è un suggerimento nuovo.

Considerare i principi morali come leggi universali esprime una fantasia di potere e un senso di giustizia. Se le leggi morali fossero leggi universali di natura, funzionerebbero per davvero. Mentire continua a funzionare perché non tutti lo fanno – almeno non sempre. Si può essere indifferenti al benessere altrui perché si può contare su qualcuno a cui importa. Le leggi universali non hanno eccezioni. Sapendolo, non potete sperare di cavarvela se fate quel che altri non devono fare. Se le leggi morali fossero leggi di natura, avrebbero sempre conseguenze prevedibili e affidabili come le leggi fisiche. Per come stanno le cose, ogni azione morale può avere una qualunque conseguenza. Così la finitezza, che possiamo accettare nell'ordine della conoscenza, non è sopportabile nell'ordine dell'azione. Se fossimo Dio, potremmo cambiare i principi morali in legge sovrana. Se Dio attuasse una legge simile, i principi morali perderebbero qualsiasi nesso con la libertà. Il problema è rilevante per la morale e ogni alternativa appare inaccettabile. Le buone intenzioni senza conseguenze sono vuote; comportamenti conformi alla legge senza intenzione sono ciechi.

È un momento straordinario della filosofia critica. Non vogliamo che Dio crei il mondo che desideriamo, ma vogliamo poterlo immaginare. Il solo modo di immaginarlo è immaginarci come creatori. Nel 1784 non è necessario essere un monarca per mettere in dubbio la creazione. Kant vuole indurci in fantasie che Alfonso non avrebbe osato sognarsi. Invece che sedere gomito a gomito con Dio offrendo suggerimenti, potete ridisegnare la creazione ogni volta che decidete. Questa volta non c'è pericolo di essere puniti; al contrario. La fantasia di sostituirsi a Dio è l'esperimento che decide della morale.

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza [...] Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito (Kant 6, 197-198).

Questo è forse il brano più citato dell'intera opera kantiana, dato che esprime la tensione che anima il suo pensiero. Kant offre una metafisica di rottura. Lo scarto tra natura e libertà, *essere* e *dover essere*, condiziona tutta l'esistenza umana. Per Walter Benjamin è questo scarto a rendere l'opera di Kant così moderna: la filosofia successiva, scrive, è una fuga dell'ultimo momento per salvarsi dall'onestà del dualismo kantiano (Benjamin 1, 40). L'integrità richiede di collocare la dissonanza e il conflitto al cuore dell'esperienza. Significa riconoscere che non siamo mai, metafisicamente, di casa nel mondo. Questa affermazione ci impone di vivere con quel misto di desiderio e indignazione che pochi vorranno sopportare. Kant non ci lascia mai dimenticare né l'estensione dei nostri limiti né la legittimità del nostro desiderio di trascenderli. Nessuno dei due è meno importante dell'altro, anche se un modo di distinguere le letture analitiche da quelle continentali dell'opera kantiana è come ciascuno ha provato a dimenticarlo. La filosofia analitica ha enfatizzato il riconoscimento dell'insensatezza del nostro desiderio di trascendenza; la filosofia continentale il riconoscimento di quel desiderio. La differenza è facile da dire: il nostro forte desiderio di andare oltre l'esperienza è psicologia obsoleta o logica inerente alla condizione umana? Kant pensa che sia la seconda e in effetti è scisso. Il desiderio di sorpassare i nostri limiti è essenziale all'umano quanto il riconoscimento che non possiamo. Quindi non è sorprendente che sia stato l'ultimo autore comune alle due correnti.

L'atteggiamento che raccomanda è tale che nessuna delle due – e forse nessun'altra – riuscirebbe ad assumerlo in modo costante. Oltre a ricordarci sempre che non siamo Dio, Kant ci dà il permesso di far finta di esserlo. Un lettore divertito potrebbe pensare che questo è un modo per salvare capra e cavoli, ma non per molto. L'ultima opera, la *Critica del Giudizio*, suggerisce che neanche Kant riesce a sopportare una tensione così forte, questa tragedia. Perché altrimenti dedicare un libro a mostrare che noi e il mondo siamo fatti l'uno per l'altro e che tutta l'arte e la scienza concorrono a provarlo? Di nuovo il problema non è la finitezza ma la futilità. Possiamo essere in grado di accettare la prima, ma è decisamente sbagliato accettare la seconda. Fosse solo un problema di conoscenza, il fatto che ciò che ci riguarda non sia creato da noi è un problema di poco conto. Sarebbe facile riconoscere che non controllare il mondo naturale è parte dell'essere umani, non fosse che *le cose vanno male*. Il pensiero che il divario tra ragione e natura non è né errore né punizione, ma la linea di faglia lungo la quale l'universo si struttura, può essere motivo di assoluto terrore.

Nella *Critica del Giudizio* Kant considera tale divario motivo di meraviglia. La conoscenza e l'ignoranza concorrono a fare spazio alla fede. Kant richiama la nostra attenzione su un miracolo: ragione e natura sono state create l'una per l'altra; il mondo è un luogo in cui ci sentiamo a casa. Consideriamo l'induzione. Dall'infinito numero di possibili nessi tra oggetti ed eventi nel mondo, gli essere umani selezionano regolarmente quelli che si rivelano essere leggi naturali. Nell'ampia gamma di dati e di possibili spiegazioni che il mondo offre ai nostri sensi, la frequenza con la quale siamo nel giusto è del tutto fortuita. Il piacere che gli scienziati e i bambini provano nella scoperta è accompagnato dalla sorpresa: che meraviglia che il mondo e i miei poteri cognitivi combacino! Cassirer dice che la persona comune non considera l'induzione un problema e perciò si lascia sfuggire il piacere che si prova nel risolverlo. Si potrebbe aggiungere che la persona comune non ne fa un problema così difficile come fa Kant, quando enfatizza

continuamente la basilare differenza tra mente e mondo. Se il suo Io trascendentale prova piacere nello scoprirsi riflesso in natura, è sullo sfondo della paura che ciò non avvenga da nessun'altra parte.

Si tratta in fin dei conti della visione di Hume, il cui mondo senza sé o trascendenza appare a Kant un incubo. Leggere Hume, Kant scrive, lo ha risvegliato dal sonno dogmatico in cui lo aveva cullato la metafisica leibniziana. Per Hume l'induzione è un mito. Dal momento che non possiamo sapere se i nessi causali che selezioniamo sono reali, la nostra decisione di definire come leggi alcuni di essi è una questione di convenzione e di abitudine. (Forse profonda convenzione e buone abitudini, ma non più di questo). Ciò che per Hume è un mito è per Kant un miracolo e una chiave per comprendere il mondo nella sua totalità. Nell'insistere sul divario tra ragione e natura, Kant inizia con il negare che la finalità sia una caratteristica della natura. Il fine è, piuttosto, la caratteristica che definisce la ragione. Nella scienza e nella morale il compito della ragione è di proporre fini che non sono presenti nell'esperienza, ma che ci dirigono oltre l'esperienza. Kant eredita la definizione classica dell'umano come animale razionale. Ma la ragione, per lui, non è questione di conoscenza ma di creazione e perseguimento di fini¹⁵. Una volta finite di leggere le due prime critiche, dovremmo essere persuasi che la finalità è la caratteristica fondamentale dell'umano.

La terza *Critica* sorprende i lettori, sostiene che la finalità è caratteristica fondamentale anche della natura – o piuttosto, del modo in cui dobbiamo considerare la natura. Le due metà dell'opera descrivono come la bellezza e la conoscenza testimonino a favore del fine. La bellezza, per Kant, è pura finalità, esperienza di perfetta linea ed equilibrio, armonia e forma – l'esperienza, in breve, del disegno. Dove troviamo la finalità fine a se stessa, proviamo piacere estetico. La finalità senza scopo ci dà piacere, ci mostra la nostra capacità di definire riflessa nel mondo stesso. La scienza richiede di assumere che il mondo sia costruito non solo per dei fini in generale ma per i nostri fini. Nient'altro potrebbe spiegare la meraviglia per un luogo che riusciamo a conoscere.

La *Critica del Giudizio* dà una definizione di finalità: è la legalità della contingenza. Se il miracolo dell'armonia tra le nostre facoltà conoscitive e le leggi di natura è spiegato dal fatto che condividono la categoria della finalità, esiste la legge e non il caos. La natura deve essere considerata come un'opera d'arte. Dobbiamo considerarla come il prodotto di un Creatore consapevole che è libero quanto lo siamo noi. L'arte è l'emblema della libertà, in natura e al di fuori di essa. Così non solo sostituiamo l'armonia alla dissonanza; ma sembra anche che si dia un'argomento infallibile a favore del disegno. Anche se sostiene che non è valido, Kant non può astenersi dal definirlo l'unica prova dell'esistenza di Dio che impressiona l'uomo comune e lo studioso, ed è chiaro che ne è sempre stato attratto. Un mondo che suscita piacere alla scoperta del suo disegno, che può essere compreso solo se vi riconosciamo le nostre caratteristiche – un mondo tale può solo essere il prodotto di un Architetto benevolo. Ci ha dato un mondo in cui il conflitto metafisico è minimo, dal momento che le sue parti si rispecchiano perfettamente l'un l'altra.

Kant tenta di negare che siano tesi a favore della conoscenza di ciò che nel suo lavoro precedente ha sostenuto essere inconoscibile. Piuttosto, ripete, la cosa riguarda le nostre capacità. Non rivela niente sulla struttura del mondo così com'è. Che investighiamo le sue leggi nel fare scienza, o godiamo delle sue proprietà come arte, non possiamo evitare di considerare il mondo come dotato di fini – ma questa potrebbe essere solo un'affermazione sull'inadeguatezza umana. Il mondo rimane sconosciuto. Kant ripete queste righe tanto da risultare noioso e la sua ripetizione suggerisce un senso di colpa. Anche se ha lavorato più duramente di chiunque per dimostrare l'impossibilità di formulare adeguatamente la questione se il mondo sia fatto per noi o meno, nessuno sembra più tentato di dare una risposta positiva.

Per contrastare questa tentazione, Kant introduce la controparte del miracolo: alcune forme di disastro. La natura ci dà la bellezza ma anche il sublime e quest'ultimo è intriso di violenza. Nel caso di un fulmine, o di un'eruzione vulcanica, sperimentiamo qualcosa che si avvicina alla bellezza – ma perché ci rivela che dopo tutto il mondo *non* è fatto per noi. Giudicare bella la natura significa provare soddisfazione: se io avessi fatto il mondo, l'avrei fatto proprio così.

Giudicare sublime la natura è essere consapevoli di qualcosa che sorpassa ogni capacità immaginativa: per quanto grandi immagini i miei poteri creativi, non saranno mai sufficienti a creare *questo*. Il sublime non è solamente caotico; è travolgente. I popoli primitivi ne facevano esperienza con terrore e paura. La soggezione che accompagna il sublime viene non solo dal sentimento che non avrei potuto creare qualcosa di tanto folle come un fulmine, ma dal pensiero che tutto sommato non avrei fatto così. La ragione pratica non può dimenticare che il sublime è sempre pericoloso – una minaccia ai nostri fini – per quanto glorioso possa talvolta apparire. Il migliore dei mondi possibili non è solo un mondo senza terremoti; non contiene nemmeno una tempesta.

La nozione di Kant del sublime, e la sua funzione di controfinalità, è profonda e importante. La sua differenza dalle nozioni romantiche, che considerano il sublime una forma più alta di bellezza, merita indagini più approfondite di quanto sia possibile qui. Tuttavia il fatto che Kant ricordi che il mondo talvolta funziona contro i nostri fini è relativamente circoscritto; il sublime occupa poco meno di trenta pagine nelle sue considerazioni. Il resto della *Critica del Giudizio* è una riflessione sull'armonia. Che l'armonia non sia parte del mondo, ma parte della nostra capacità di considerarlo, è cosa che Kant ha ripetuto indefinitamente. Ma la sua oscillazione tra le espressioni di meraviglia per il disegno che si irradia attraverso il mondo e le espressioni di cattiva coscienza per questa stessa meraviglia, è troppo continua e rapida. Kant riprende con una mano ciò che ha dato con l'altra, così spesso che si finisce per capire i romantici che ne uscirono disorientati. E mentre la visione titanica dell'umano li attrae, «la coscienza infelice» descrive qualcuno che può rubare il fuoco un momento e contribuire alla propria punizione il momento successivo. È un talento che alla fin fine può andare stretto. – *Dio crea come facciamo noi e noi creiamo come Lui* (detto in un bisbiglio e detto molto velocemente). *Il mondo è stato fatto per i nostri fini e noi per quelli del mondo.* – Ma noi non possiamo saperlo. Non possiamo nemmeno sapere nulla senza presumerlo. (Alcune culture evitano forme positive di asserzione per evitare il malocchio. L'esitazione di Kant è solo il risultato di preoccupazioni teoretiche?) *Il mondo è il mio mondo e quindi naturalmente non lo è.* Di fronte a tanto tormento, perché non abbandonare la partita e riconoscerlo come dimora?

Reale e razionale: Hegel e Marx

Hegel non dice mai di essere Dio. Lo lascia dire a Kojève e anche quest'ultimo ammette che è una follia (Kojève, 442). Ma molto prima di Nietzsche, Hegel dice che Dio è morto. E la logica del processo che lo conduce alla tesi sembra comportare la conclusione che *qualcuno* deve sostituire il Creatore. Se la logica portasse a una tesi simile, molti sarebbero tentati di respingere la logica e la filosofia. Hegel ritiene di averle portate a compimento. Kierkegaard pensa che chiunque trascuri l'infinita differenza tra Dio e l'uomo deve essere un pazzo o un bestemmiatore (Kierkegaard, 359). Intendo mostrare come Hegel non sia né l'uno né l'altro. Può risultare difficile afferrare esattamente cosa significhi identificare soggetto, Dio e mondo senza follia né sacrilegio. Ma il processo che conduce Hegel a provarci ha un senso.

Innanzitutto dobbiamo riconoscere che li identifica effettivamente. Né la difficoltà del suo linguaggio né le istanze del senso comune dovrebbero farcelo sfuggire¹⁶. Nella filosofia di Hegel il soggetto cosciente diventa Dio. La *Fenomenologia dello Spirito*, solitamente considerata la sua opera principale, è stata descritta come l'autobiografia di Dio (Tucker, 45). Anche gli atei sono spesso cauti di fronte a tanto sacrilegio. Ma due considerazioni dovrebbero impedirci di respingere su due piedi l'identificazione del soggetto con Dio. La prima consiste nel tenere presente che lo spazio che separa la natura divina da quella umana è una questione aperta. Kant, e molte forme di Ebraismo, considerano questo spazio infinito e molta della teologia del ventesimo secolo li ha seguiti. Ma la risposta non è autoevidente e il Paganesimo e il Cristianesimo la lasciano aperta. Secoli di tentativi cristiani di argomentare l'incarnazione lo provano. Il Cristianesimo può essere considerato come una riflessione sulla relazione tra uomo e Dio, un tentativo di comprendere le possibilità e i pericoli del diventare l'uno l'altro. Hegel scrive che il

Cristianesimo tradisce le sue origini ebraiche nel separare troppo radicalmente la natura umana e quella divina¹⁷. La sua opera può essere considerata la continuazione della tradizione cristiana più che il suo rifiuto – non malgrado ma a causa dell'identificazione del soggetto con Dio¹⁸. L'opera di Hegel esplora i modi in cui la natura umana può diventare divina e la presenza di Dio può essere realizzata nell'essere che ha creato. Non per niente lo ha creato a sua immagine. Le indagini hegeliane possono condurre all'eresia. Ma non si tratta di un'eresia simile al Pelagianesimo o all'Albigensianismo: dottrine che una Chiesa può decidere di condannare ma non perché intrusioni del tutto estranee.

Né la spinta eretica inizia sempre con una spinta alla blasfemia. Lungi dall'esprimere il desiderio di attaccare Dio, è solitamente mossa da un desiderio di difenderLo¹⁹. Il desiderio di Hegel di prendere il posto di Dio si sviluppa naturalmente dal desiderio di Rousseau di vendicare Dio assumendo il male su di noi. La scomparsa di Dio può essere prevista fin dall'*Emilio*, motivo per il quale le autorità furono pronte a bruciarlo. Ma quanto più seriamente ci assumiamo la responsabilità del male, tanto più grandi dobbiamo diventare. Spodestare Dio era inizialmente un tentativo di alleggerirlo. Se l'esito è una follia, il percorso non è stato altro che metodo.

L'identificazione hegeliana tra soggetto e Dio non è dunque né estranea alla tradizione occidentale né così blasfema come sembrerebbe. Ma non rimane anacronistica? È difficile prendere seriamente le sue affermazioni su Dio, o sullo Spirito del Mondo, perché appaiono del tutto obsolete. Kant offre fondamenti metafisici, morali e religiosi per portare Dio al di fuori dalla filosofia. Tali fondamenti convincono Moses Mendelssohn, il più grande leibniziano tedesco, a lamentare che Kant ha distrutto tutto. Il tardo Settecento e il primo Ottocento considerano la separazione di filosofia e teologia come la più importante conseguenza della rivoluzione copernicana di Kant. Se rimane qualche questione teologica da trattare filosoficamente, va trattata con un certo imbarazzo. Tuttavia Hegel scrive che

Dio nella filosofia moderna ha una parte molto più importante che non nell'antica, perché ormai l'esigenza principale è il concepire l'opposizione assoluta del pensare e dell'essere (Hegel 7, 3: 205).

È difficile pensare che Hegel non sia consapevole delle conclusioni che altri hanno tratto dalle riflessioni kantiane. Le comprende perfettamente. Se Hegel può comunque respingere la proscrizione kantiana e restituire Dio al discorso filosofico, è perché paradossalmente è il primo a dare una formulazione secolare del problema del male. Nel problema del male, come Hegel lo riformula, è in gioco l'assoluta opposizione di pensiero ed essere, razionale e reale. Kant arriva vicino alla formulazione hegeliana quando descrive il bisogno di un nesso sistematico tra felicità e virtù, ma il suo linguaggio è ancora direttamente teologico. Hegel aggira le proibizioni kantiane sulla teologia filosofica e riformula il problema del male in termini metafisici.

La tesi che la sua filosofia sia teodicea è spesso ignorata senza imbarazzo. Cosa dovremmo fare, d'altra parte, con un *consapevole* anacronismo? Le *Lezioni sulla filosofia della storia* sono spudorate.

La nostra considerazione è una *teodicea*, una giustificazione di Dio, quale Leibniz ha tentato a modo suo, metafisicamente, in categorie ancora determinate e astratte. Tutto il male del mondo, non escluso il male morale, doveva venir compreso nel concetto, e lo spirito pensante essere conciliato con la sua negazione. Ora, è proprio nella storia del mondo che ci si presenta allo sguardo la totale massa del male concreto [...] attraverso la coscienza tanto di quale sia veramente il fine del mondo quanto del fatto che esso vi sia attuato, e il male non abbia manifestato accanto ad esso eguale efficacia (Hegel 5, 1: 30).

Poche pagine dopo Hegel chiarisce che non solo è pronto a tornare a Leibniz, ma ansioso di superarlo. Il compito della filosofia è di farci comprendere che il mondo reale è come dovrebbe essere e di mostrare che niente può ostacolare i fini di Dio. La filosofia rivela

che Dio prevale, e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della Provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. [...] *La filosofia vuol [...] giustificare la realtà vilipesa* (Hegel

Gli studiosi di Kant troveranno il ritorno di Hegel a Leibniz di una leggerezza stupefacente. La sua tesi che il mondo reale è come dovrebbe essere è pari alla tesi che questo mondo è il migliore. Heine definisce Hegel il Pangloss tedesco. Ma neanche Pangloss sostiene che *solo* l'ideale possiede realtà. Se la prova empirica fornita da eventi come Lisbona non ha eliminato tali tesi, la metafisica di Kant avrebbe dovuto toglierle di mezzo.

Ma il ritorno di Hegel all'obsoleto è basato su una certa idea del moderno. Kant considera il mondo strutturalmente imperfetto, costruito lungo uno scarto tra l'essere e il *dover essere* che ammette solo il più traballante dei ponti. Accusa i filosofi precedenti di malafede per aver negato tale scarto e insiste nel dare a ciascun lato uguale peso. Per Kant le tesi della ragione non sono meno legittime di quelle naturali. Non c'è motivo di supporre che coincidano e prove a sufficienza per mostrare come spesso non lo fanno. Per Hegel l'insistenza di Kant su una distanza, in linea di principio infinita, tra *essere* e *dover essere* è tanto poco necessaria quanto la distanza tra umano e Dio. Nessuna delle due distinzioni è nella natura delle cose; ognuna delle due è creata. Lo scarto non è metafisico ma un prodotto della storia. La miseria di Kant è autoimposta, poiché il dualismo che egli situa nella struttura stessa della realtà può essere superato. Hegel pensa che Kant esprima l'alienazione moderna. Il dualismo tra soggetto e natura, che Kant enfatizza, riflette quello tra individuo e comunità, che a sua volta riflette il divario tra virtù e felicità. Tutte queste divisioni sono parte della nostra esperienza presente del mondo, ma non sono iscritte al suo interno. Per Hegel queste disgiunzioni rappresentano problemi da superare, non motivi per accettare le infelici soluzioni kantiane. Nella sua prontezza ad accettare come definitivo ciò che è invece il risultato di un processo storico, Hegel crede che Kant abbia rinunciato troppo presto.

Il diciottesimo secolo vede la nascita della moderna coscienza dell'alienazione. Hegel apre il diciannovesimo secolo situando l'alienazione nella modernità stessa. Kant e Hegel differiscono nel considerare se la novità risieda nell'alienazione o solo nella coscienza di essa. Se Hegel ha ragione, l'alienazione è un prodotto moderno. L'infelicità che produce è autoimposta. La questione allora è relativa a quale strumento moderno possa superarla. Per Hegel la risposta è la storia – come diagnosi e come cura. L'idea che la storia sia la causa e la redenzione delle nostre sofferenze deve molto a Rousseau. Dopo Hegel le invenzioni moderne, dall'economia alla biologia, si propongono di superare la miseria che Kant pensava prodotta da un irrevocabile divario metafisico. I pensatori ottocenteschi ereditano la fiducia assoluta di Hegel che l'alienazione nelle nostre vite sia il prodotto della cultura moderna e possa quindi essere superata. La loro fiducia conferisce al diciannovesimo secolo un'aura di compiaciuta soddisfazione. Nietzsche parla dunque di una ferita metafisica che non può essere sanata. Quando scrive, in *Schopenhauer come educatore*, che chiunque pensi che gli eventi politici siano sufficienti a fornire rimedi meriti di diventare un professore di filosofia in un'università tedesca, sta probabilmente pensando a Hegel. Nietzsche pensa che la fiducia dei suoi contemporanei nel progresso sia insopportabilmente volgare. Ma è facile replicare che il suo parlare di ferite metafisiche è solo una proiezione di crescenti sofferenze private – il che rischia di diventare autoindulgenza, addirittura decadente, se coltivata oltre una certa età. Perché il cuore del mondo dovrebbe essere irrimediabilmente spezzato?

Per Hegel il difetto che Kant considera strutturale esprime una sua debolezza, un cedimento nel coraggio di pensare in modo autonomo, che Kant considera la chiave dell'Illuminismo. Kant non ha forse diviso il mondo in ragione e natura, dando la sovranità alla ragione? Kant non ci ha forse detto che la ragione è la facoltà che condividiamo con Dio? Dovremmo avere il coraggio di trarne le conseguenze. «La ragione è anch'essa una rivelazione divina [...] lo spirito umano non è, nel suo intimo, così diviso che possano coesistere due specie di direttive che si contraddicono» (Hegel 6, 51). La logica di Hegel detta conclusioni che i pietistici nervi provinciali di Kant non avrebbero mai potuto sopportare. Se la ragione governa il mondo, lasciamo che la ragione governi il mondo. Tale questione non dovrebbe essere lasciata all'ottimismo, o a imperativi di speranza, dovrebbe essere questione di forza determinata. Il rifiuto kantiano di superare lo scarto tra ragione e natura è peggiore del rifiuto di pensare fino in fondo. Quanto a ciò che è fuori di

noi, significa rinunciare alla speranza di influire sul mondo. Il *dover essere* è del tutto inefficace. Rimane una patetica espressione di vuoto desiderio che evidenzia solo una cattiva coscienza. Quanto a ciò che è dentro di noi, esiste come rimprovero. Dal momento che il divario tra ragione e natura attraversa l'anima tanto quanto l'esterno, il *dover essere* diventa solo un mezzo di autopunizione. Kant definisce la libertà come obbedienza alle leggi che ci diamo da noi stessi. Per Hegel questo significa sostituire i vincoli esterni con altri autoimposti. Quale schiavo glorifica le sue catene con più convinzione? Non sorprende che Kant non possa fare a meno della speranza nel paradiso.

Hegel desidera riportarlo sulla terra. «La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale» (Hegel 5, 1: 8; grassetto nell'originale). Per Kant che la contingenza sia ragionevole è una questione di fede. Ci lascia del tutto dipendenti dalla buona volontà divina. La terza *Critica* sottolinea il miracolo della contingenza che funziona come dovrebbe, ma l'ultimo saggio sottolinea invece quanto spesso non lo faccia. Ha celebrato il successo dell'induzione ricordandoci della fortuna della scienza. Che fortuna che di tutto il salvaggio schieramento di dati selezioniamo così spesso ciò che si fonde per confermare le leggi di natura! Ma Kant sa quante circostanze sono meno felici. Nell'insistere che l'azione morale dipende dal determinare la vostra mente, non il mondo, anche se questo comporta dire la verità agli assassini, vuole insistere su quanto le conseguenze delle nostre azioni siano determinate dal caso. La richiesta hegeliana di eliminare la contingenza è mossa dall'orrore per casi simili. La necessità potrebbe essere desolante, ma la contingenza è tragica. Ciò che Hegel descrive come una «tortura mentale» è del tutto impersonale. Per lo spettatore così come per l'attore emerge dalla storia.

Con quei risultati si può comporre uno dei più terribili quadri, senza necessità di accentuazioni oratorie, solo mettendo insieme esattamente le calamità sofferte da quanto di più splendido è esistito in fatto di popoli e di stati, di virtù private e di innocenza; e in tal modo si può spingere il sentimento sino al più profondo e inconsolabile cordoglio, che non è compensato da nessun risultato conciliante, e nei riguardi del quale noi organizziamo la nostra difesa o recuperiamo la nostra libertà solo pensando: è andata così, è il destino (Hegel 5, 1: 68).

Perché Hegel pensa che mostrare la necessità della sofferenza sia un modo per sfuggirle? Dire a un individuo che un evento terribile non avrebbe potuto essere differente offre solo una consolazione minima. Al massimo gli risparmia l'angoscia del tormento su cosa avrebbe potuto cambiare. Forse eliminare qualche angoscia è meglio che non eliminarne nessuna. Hegel coglie il sentimento che gli eventi tragici siano più tragici quando avrebbero potuto essere impediti da cambiamenti di poco conto. (Dopo tutti i suoi sforzi per aggirare la profezia, come poteva Edipo essere arrivato proprio a quell'incrocio? Proprio in quel momento?) Ma Hegel è notoriamente più preoccupato di ciò che lui definisce mestizia disinteressata che dell'infelicità individuale. Tale mestizia emerge dalla consapevolezza della nostra finitezza (Hegel 3, 1: 143). In effetti non è la finitezza ma la futilità che ne risulta a causare dolore. Ricordate l'infelicità generata dalla riflessione sulle vostre scelte nell'incontrare un assassino. Per Kant siete del tutto liberi: di mentire o di divagare, di colpirlo, di bloccare la porta. Considerate un certo numero di opzioni, prendete una decisione rapida e agite di conseguenza. Questa è la formulazione che il senso comune dà dell'autodeterminazione. Ma il senso comune, e Kant stesso, finiscono rapidamente per trovarla insufficiente. Volevate determinare non voi stessi ma il mondo; preservare la vita del vostro amico, non la vostra buona coscienza. L'appello di Kant a quest'ultima è un appello disperato. Così Hegel vede l'imperativo categorico – in giorni indulgenti. Vuole essere felice, non solo libero.

Chi trova problematica la nozione hegeliana di necessità dovrebbe tornare alla nozione kantiana di libertà. Hegel vi arriva nel tentativo di evitare quei problemi che il sistema di Kant non ha potuto evitare. Gli esempi che Kant sceglie per illustrare la nostra libertà rivelano, tra le altre cose, la sua desolazione. Pensa che sia impossibile provare la libertà umana, ma offre un esperimento mentale. La *Critica della ragion pratica* prende in considerazione un uomo che sostiene di avere un desiderio incontrollabile ogni volta che passa accanto a un bordello. Kant si permette

di non essere d'accordo: se all'uomo fosse mostrata la forza cui verrebbe appeso subito dopo il soddisfacimento del suo desiderio, costui finirebbe per essere capace di resistere. Ci viene chiesto allora di considerare lo stesso uomo, la stessa forza, in un'altra occasione. Il nostro eroe (poiché tale è potenzialmente diventato) deve decidere se rifiutare non le grazie di una donna di facili costumi, ma le minacce di un sovrano ingiusto che gli ordina di scrivere una lettera condannando a morte un uomo innocente. Kant ritiene che, anche se nessuno di noi sa cosa farebbe in un momento simile, ognuno sa ciò che è possibile: rifiutare di causare la morte di un altro anche al prezzo della propria. In casi ordinari qualsiasi desiderio è secondo al desiderio della propria vita. Quando siamo di fronte a scelte morali di questo tipo, il desiderio di essere degni potrebbe superarlo.

Kant pensa che tali esempi siano immensamente importanti. Nella sua formulazione anche uomini d'affari, donne e ragazzini di dieci anni possono comprendere il messaggio: la padronanza sulla nostra buona volontà è così assoluta da uguagliare il potere del sovrano più assoluto. Kant pensa che questo dimostri la realtà della libertà. Per un hegeliano ne mostra altrettanto sicuramente i limiti. Non vogliamo, certo, che il sovrano ci mandi a morte, ma che non ci mandi nemmeno un innocente. Il fatto che possiamo scegliere di non aiutare il sovrano è di poco conforto. L'alternativa non è la determinazione del soggetto ma il suo annichilimento. Se il soggetto non può influire su niente nel mondo, tranne che sulla sua scomparsa, la sua libertà è vuota. L'attaccamento di Kant ai casi che oppongono la vita alla morte dimostra la profondità della nostra libertà mentre ne sottolinea il limite. Il momentaneo sentimento di potere che ci accompagna, quando realizziamo che la vita e la morte sono nelle nostre mani, deve cedere alla disperazione nel realizzare che molto spesso nient'altro lo è. Se questi sono i frutti della libertà, non sorprende che Hegel abbia così poca paura della necessità.

I problemi riguardanti la nostra relativa impotenza quanto alla contingenza si delineano qualora stiamo pensando ai mali morali o ai mali naturali. I primi sono un caso dei secondi: siamo una delle cose che vanno male nel mondo. La libertà, se è libertà universale, deve tenere conto del fallimento altrui. I filosofi successivi hanno spesso dimenticato che i più grandi nemici della libertà umana non sono metafisici ma politici. Anche il più grande metafisico dell'Illuminismo è più preoccupato di eliminare sovrani ingiusti che di fornire prove sulla sostanza. Ma per Hegel l'autodeterminazione politica non può mai essere sufficiente. Questo riguarda non le sue concezioni politiche ma la valutazione del potere della contingenza. Considerate il caso che l'assassino di Kant rivela. L'assassino alla vostra porta vi ha certamente in potere, alla stregua di un sovrano ingiusto, ed è difficile immaginare quale azione politica potrebbe cambiare la situazione. Definitelo folle e vedrete gli scoppi di follia come eventi naturali. Siete tornati indietro ai terremoti. Sviluppate fantasie di controllo del crimine o della follia, attraverso una qualche scienza del comportamento umano ancora da scoprire, e avrete eliminato la libertà.

Non c'è ragione particolare per mantenere l'esempio di Kant; il lettore potrebbe sceglierne un altro. Ma non dovremmo dimenticare che la sua stessa improbabilità è del tutto moderna. La casualità della vita e della morte è la caratteristica più enfatizzata nelle descrizioni della sopravvivenza in regimi totalitari. La sopravvivenza dipende da eventi così accidentali da minare lo stesso comportamento razionale. La contingenza confonde quel confine tra male morale e male naturale che il diciottesimo secolo ha tentato di tracciare, poiché è microscopica e onnipervasiva. Il caso può trasformare tutti i nostri sforzi per essere morali in resistenze donchisottesche. La volontà di essere *efficacemente* morali è quindi volontà di eliminarlo. La contingenza deve essere del tutto eliminata. La logica non deve fermarsi a garantire che gli eventi contingenti sono semplicemente necessari. Piuttosto, dovrebbe mostrare che ciò che è essenziale è moralmente necessario. Ogni *essere* e ogni *dover essere* devono essere identici.

Hegel è uno dei più acuti lettori della storia della filosofia, ha un occhio finissimo. Ha ragione a considerarsi l'erede di Leibniz. È importante ricordare che Leibniz insiste su tre tipi di male: il male morale e il male naturale sono distinti dal male metafisico, che considera l'origine ultima degli altri. Il Settecento abbandona la nozione di male metafisico e lo definisce finitezza. Rousseau lo considera una necessità naturale facile da accettare. Siamo nati e moriamo e nel

mezzo i nostri poteri di controllare la natura sono rigidamente limitati. Questi sono aspetti di qualsiasi condizione che potremmo definire umana. Distinguerli dalle caratteristiche variabili è ciò su cui verte, presumibilmente, la saggezza. Intorno alla metà del diciottesimo secolo la discussione è decisamente confinata alla possibilità di eliminare i mali naturali (sofferenza), i mali morali (peccati) e l'irregolare nesso tra di essi. La medicina e la tecnologia devono combattere i primi, la pedagogia e migliori rapporti economici i secondi e la giustizia politica dovrebbe occuparsi dei terzi. Sono speranze dell'Illuminismo che prescrivono le questioni al diciannovesimo secolo. Con così tanto da fare di utile, perché Hegel dovrebbe resuscitare una nozione premoderna di male metafisico?

Leibniz definisce il male metafisico come l'imperfezione di tutte le cose create, intelligenti o meno, unicamente in virtù del loro essere create. Il fatto che siano create dà loro dei limiti. Solo Dio è infinito, quindi perfetto e completo. Per Leibniz è il problema del male necessario. I postkantiani possono trovarlo difficile da comprendere in assenza della contingenza. Abbiamo visto il contingente causare disastri rispetto a qualsiasi richiesta della ragione. Quale migliore compito per la ragione che superarlo? Dato che il contingente è infinito e onnipervasivo, la nostra finitezza non è solo un fatto che il buon senso dovrebbe accettare. È piuttosto una fonte di mestizia che la ragione deve respingere.

Il compito della ragione nel combattere la contingenza è doppiamente scoraggiante. Per un verso abbiamo la portata della contingenza. La necessità è necessaria non perché il fallimento è grande. Piuttosto, la contingenza è insopportabile a causa del numero di accidenti che possono distruggere i migliori sforzi della ragione. L'altro verso per cui il male metafisico è inaccettabile viene dalla semplice logica della spiegazione. Accettare l'imperfezione è accettare un mondo che non è come dovrebbe essere. Perché questo mondo dovrebbe esistere se ve n'è uno migliore? Tale questione si radica in strutture di pensiero alle quali la ragione non può sfuggire. Per Hegel come per Leibniz, eliminare la contingenza significa mostrare che questo mondo è necessario. Significa mostrare il mondo nella sua totalità, e qualsiasi cosa ne faccia parte, come dotati di finalità. La finalità è definita come la legalità del contingente. Aprire una porta qualsiasi del mondo alla contingenza è aprire l'intero al caos; se la legge non è universale, non è realmente legge. Accettare che il mondo che abitiamo non è il migliore significa accettare una inintelligibilità che oscura la comprensione.

Il rifiuto hegeliano della finitezza ci riporta al problema del male metafisico. Il suo rifiuto di accettare la finitezza e la contingenza come quadro della condizione umana è dettato dalla logica, ma non confinato a essa. Ora, non possiamo essere infiniti, non più di quanto possiamo essere immortali, ma possiamo essere parte di qualcosa che è entrambi. Così Hegel completa l'appello alla storia che ha avuto inizio con Rousseau. Rousseau ha introdotto l'idea che la storia che ci condanna potrebbe essere l'unica a redimerci. La sua idea che l'umanità non è fissa ma soggetta a sviluppo è anche l'idea che una risposta al problema del male è *possibile* all'interno della storia. Hegel desidera mostrare che il possibile è effettivo.

Anche Kant sa che la mera possibilità non può farci procedere per sempre. Ha fatto appello a un evento storico concreto – l'ammirazione disinteressata per la Rivoluzione Francese – quale segno che serve a confermare che il progresso ha effettivamente luogo. Hegel chiede più che segni. L'idea della storia e l'osservazione necessaria a darle contenuto, sono la chiave per trovare categorie meno astratte di quelle leibniziane. Se la storia è storia di progresso, dovrebbe contenere la cura. Il non ancora del tutto dato diventa la negazione del dato. Le apparenze vengono rovesciate senza appellarsi al trascendente. Il superamento dei mali presenti è lento ma immanente. Non abbiamo bisogno di appellarci a un'altra realtà. Superare i mali è parte del processo della storia stessa.

Qui il lettore dovrebbe titubare. Cosa c'è di evidente nella tesi che la storia progredisce, che sia prova della bontà del mondo? Non è necessario evocare gli eventi del ventesimo secolo, o i loro osservatori, per esitare. Bayle e Voltaire, Rousseau e Kant mostrano come i dubbi relativi al progresso nella storia si presentino non appena vi riflettiamo. Detto in modo più cogente: è la storia stessa a essere un problema. La certezza hegeliana che sia la soluzione deve lasciarci perplesși.

Gli inizi della sua riflessione appaiono tanto solari da provocare stupore.

Ora, anche concesso che la provvidenza si manifesti (in natura), perché non si manifesterà anche nella storia del mondo? Questa materia parrebbe forse troppo grande? [...] Nella pianta e nell'insetto essa è tale quale nei destini d'interi popoli e imperi, e non dobbiamo ritenere Iddio troppo debole per adoperare la sua sapienza in cose grandi [...] La natura d'altronde, a paragone della storia, è un campo d'azione subordinato. La natura è la sfera in cui l'idea divina si prova nell'elemento dell'aconcettualità; nello spirituale essa è invece sul suo proprio terreno e ivi appunto dev'essere conoscibile. Armati del concetto della ragione, noi non dobbiamo esitare di fronte a nessuna materia (Hegel 5, 23).

Da dove prende Hegel la sua fiducia nel potere della ragione che raccomanda alla stregua di un'arma? In questo passaggio fa appello all'argomento del disegno che mette in dubbio la ragione. All'inizio del diciottesimo secolo le scoperte della scienza moderna sono utilizzate come prova dell'argomento del disegno. La disponibilità di Alfonso a dubitarne può essere liquidata come il retaggio dell'ignoranza medievale. Intorno alla metà del secolo appare invece un precursore della paura moderna. Per Voltaire il terremoto di Lisbona è la prova che anche in natura il disegno del mondo richiede un miglioramento; altri scettici aggiungerebbero un'obiezione concettuale a quelle della realtà. Ma il disastro, per quanto sconvolgente, e la speculazione, per quanto brillante, rappresentano per l'argomento del disegno una minaccia meno forte della prova della storia. La storia umana ha la funzione di rimprovero. Le meraviglie della natura possono testimoniare a favore della saggezza e della bontà di Dio; la creatura che ha fatto a sua immagine no. Contemplare la miserabile traccia dell'umanità nella storia lascia dunque la saggezza e la bontà di Dio passibili di una doppia interrogazione. Rousseau è quanto di meglio l'Illuminismo offre in materia di speranza. Ma i suoi tentativi ambivalenti di delineare come l'umano sia intrinsecamente buono, e potrebbe diventare migliore, nel migliore dei casi sono motivo di una cauta fiducia.

Entra poi in scena Hegel con la tesi che, se le meraviglie della natura rivelano i meccanismi della ragione, che dire delle gloriose azioni umane! Le *Lezioni sulla storia della filosofia* citano anche il vangelo per ricordare che Gesù disdegna gli uccelli del cielo, preferendo la «superiorità divina» dell'umano. L'idea che la storia abbia un qualche significato finisce per avere, nell'Ottocento, la stessa funzione che l'ordine naturale ha avuto nel Settecento. La prima appare significativamente meno plausibile della seconda, ma Hegel ha ragioni per confidare nella tesi che più va difesa. La luminosa sicurezza, che rende Prometeo l'emblema del diciannovesimo secolo, si riflette nella Rivoluzione Francese e nel pensiero conclusivo delle critiche kantiane, che considera la libertà umana il fine dell'universo. (Il discorso commemorativo di Schelling per Kant la definisce l'espressione di uno spirito unitario.) Presto la negazione del peccato originale, che aveva reso sconvolgente l'opera di Rousseau, viene data per certa. Il diciannovesimo secolo si apre con un ottimismo che il precedente non ha mai avuto.

Hegel ha dunque motivo di essere ottimista, ma non per questo è cieco. Descrive la storia come una carneficina. Usare la storia per rivelare gli effetti della ragione nel mondo, e non il suo completo fallimento, richiede di trovare senso nel male stesso. È il motivo per cui la lotta tra servo e padrone nella *Fenomenologia dello Spirito* è il paradigma del processo della storia. Le sue speculazioni sullo sviluppo dello Spirito del Mondo, e il ruolo che i grandi uomini e le loro sofferenze giocano al suo interno, vi sono contenute. La dialettica servo-padrone non è solo l'inizio della storia; è la struttura della spiegazione storica. Rende semplicemente superficiale la descrizione bayliana della storia come un catalogo di crimini e di sventure. Bayle non ha guardato a fondo. Dove vede spargimento di sangue, Hegel vede senso.

La sua descrizione del primo evento storico è grande e inquietante. È così poco descrittiva da rimanere nella memoria con l'aridità di un deserto. Due uomini si incontrano e, come fanno gli uomini, iniziano a lottare. Per pensatori come Hobbes, lo scontro è espressione della lotta brutta per il potere, senza obiettivo, fine o scopo. Può essere soppressa ma non compresa, non c'è niente di profondo da comprendere. Per Hegel è l'inizio della comprensione. Ciascuno vuole realizzare non la forza ma lo spirito. Attraverso la disponibilità a rinunciare alla vita, ciascuno esprime disprezzo per il corpo e per la contingenza della morte. Attraverso il desiderio di forzare l'altro a

cedere, ciascuno esprime il desiderio di essere visto come una persona, non come una cosa. Il riconoscimento dell'altro è essenzialmente alla propria autocoscienza. Dove Rousseau vede vanità, e conseguente alienazione, Hegel vede la condizione necessaria dell'identità. Il nostro bisogno del riconoscimento dell'altro è tanto cruciale per il senso del nostro esistere, che siamo disposti a rischiare la vita per ottenerlo.

Cosa di cui dubitare. Chi decide che il riconoscimento dell'altro non vale la perdita della vita diventerà servo di chi è stato abbastanza nobile da disdegnare la morte per un passo in più verso l'ordine dello spirito. Questi sono gli aristocratici. Ma allora l'astuzia della storia va presa sul serio. Se la lotta è necessaria per l'autorealizzazione, la sconfitta lo è ancora di più. Il signore è infelice. Avendo compiuto la sua funzione, non gli è rimasto nient'altro da fare. Tutta la sua vita si è esaurita in un momento di gloria pref feudale. Ancora peggio, sembra trattarsi di un perfetto fallimento, poiché il riconoscimento, per cui ha rischiato la vita, ha valore solo se è riconoscimento di un eguale. Nel riconoscere la sconfitta, il servo non può darglielo, un essere subordinato non può dare al padrone quel che desidera. Il servo può riposare tranquillo, questa non è disobbedienza ma dialettica. Il suo trionfo avrà luogo un po' più tardi e sarà un po' più sottile: è esattamente il significato di civiltà. Il servo è costretto a lavorare. Così facendo, usa la coscienza per dare forma alla materia – a immagine e somiglianza di Dio. L'ozio lascia il padrone annoiato e anche superato, come gli dei ai quali è stato rubato il tuono. A muovere il mondo è altro.

Una buona teodicea fa sentire che le pene di ciascuno sono giustificate. Il padrone ha i suoi quindici minuti di fama, poi si consola con la consapevolezza che la sua eclissi è l'esito non di un fallimento ma della struttura stessa del riconoscimento. Il servo può inorgogliersi e vendicarsi se vuole, nella consapevolezza che è lui a guidare la storia del mondo. Dal momento che il lavoro sempre più evoluto è un'attività più alta, il servo è più vicino allo spirito e al potere del Creatore del padrone che lo ha sottomesso. Lo Spirito del Mondo diventa consapevole che il disegno creato è il mezzo migliore per far progredire la storia nella giusta combinazione di libertà e necessità. E riflettendo su tale disegno, tutti noi possiamo sentirci a casa nel mondo. Quelli che sembrano due bruti sfrenati si rivelano l'inizio dell'autocoscienza. Hegel trova senso e necessità dove sembra non essercene. Se è così all'alba della storia, perché non in qualsiasi altro momento?

La *Fenomenologia* descrive lo sviluppo della coscienza umana come un processo naturale. Questa struttura è influenzata dall'*Emilio* e dal *Bildungsroman*, scoperta letteraria del giovane Hegel. Ma il *Bildungsroman* è il modo in cui la saggezza popolare struttura l'esperienza: attraverso una serie di prove imparate la verità su voi stessi e sul mondo. Come strumento educativo il dolore ha un valore insostituibile. Diversamente da pensatori successivi che considerano la vita una narrazione, a Hegel preme ancora la morale della storia – locuzione che abbiamo praticamente messo da parte. Per Hegel è chiaro che la storia deve avere un fine. Lo trova nel progressivo dispiegarsi della libertà umana. Potrebbe apparire ironico che il progresso verso la libertà debba essere assolutamente necessario. Ma non è più paradossale del tentativo di pensare la combinazione di contingenza e necessità, che occupa Hegel per tutta la sua opera.

L'idea che lo sviluppo dell'umanità rispecchi lo sviluppo degli individui è già presente in Rousseau (che è consapevole che, nella specie o nell'individuo, l'educazione può finire veramente male). Lessing approfondisce i nessi tra educazione e progresso. Kant li dà per certi, tanto che la sua opera è piena di riferimenti alla crescita del bambino quale paradigma dello sviluppo umano. Spesso le sue metafore sono goffe, come quella del bambino che cade, uno dei riferimenti più famosi in *Che cos'è l'Illuminismo*²⁰. La trattazione di Hegel è molto più sfumata. Ma è sempre basata sull'idea illuministica che gran parte del dolore è dolore di crescita e che alla fine la maturità è valsa la pena. Si tratta di due tesi distinte. Potreste voler ritenere la maturità un vostro obiettivo, negando che il dolore sia necessario per ottenerla. Ma a meno che non vi illudiate o siate particolarmente sfortunati, crescere comporta effettivamente un progresso in consapevolezza e libertà. Lo sviluppo individuale è una metafora naturale dello sviluppo dell'umanità.

L'origine dell'idea che il futuro sarà migliore del passato, è sicura quanto ogni altra metafora teologica. Lo diciamo ai nostri figli quando sono in difficoltà. (Capirai come va il mondo,

diventerai capace di agire anche quando non va.) È un'idea vecchia quanto l'idea della Caduta – che Hegel e Kant ritengono necessaria per la nascita dell'umanità. Benjamin lo definirebbe un messianesimo debole, ma qui non è in gioco nessun particolare messianesimo. Il messianesimo è piuttosto il tentativo di dare forma alla speranza.

Per Hegel l'idea del progresso eredita l'idea della Provvidenza. Le loro relazioni sono state molto dibattute. Vi ritornerò nel quarto capitolo. Una somiglianza evidente è che entrambe sono state inventate non solo per spiegare ma anche per opporsi alle apparenze. Entrambe postulano un ordine in contrasto con il disordine dell'esperienza. L'esperienza prospetta crimini e sventure. Il progresso e la Provvidenza provano ad andare oltre (e prima e dopo) di essi. Le apparenze non sono mai decisive – per la fede come per la filosofia. Il progresso e la Provvidenza vengono rintracciati in evidenze che sembrano negarli. La prova contraria non è un argomento, niente di più facile da trovare.

Ma saperlo non ci trattiene. Anche l'evento storico che il tardo Illuminismo considera alla stregua di una redenzione (la Rivoluzione Francese, per Kant, o il suo sviluppo nella Battaglia di Jena, per Hegel) si presta al dubbio. Nel caso si chieda se la Rivoluzione Francese sia stata un progresso, molti ripeteranno con Zhou Enlai: è troppo presto per dirlo. E anche dovessimo decidere che la rivoluzione è valsa la pena, qualsiasi altro evento appare di gran lunga peggiore. Alcune recenti interpretazioni ritengono che questa obiezione dipenda da una lettura ingenua di Hegel. La sua tesi che la storia occidentale moderna conduca ad aspirazioni collettive di libertà non è sostenere che noi le abbiamo realizzate, ancor meno che abbiamo raggiunto uno stato privo di oppressione o di male²¹. Si possono trovare indicazioni di progresso hegeliano nella successiva storia occidentale. L'abolizione della schiavitù, cui non ebbe modo di assistere, e la richiesta dell'uguaglianza di genere, che non arriva a immaginare, possono essere lette come una conferma delle sue tesi sulla libertà. Così possono essere lette molte critiche non hegeliane all'eurocentrismo. E l'abolizione della tortura pubblica rappresenta un progresso che tutti gli orrori del ventesimo secolo non cancellano. Foucault sostiene che i sostituti moderni della tortura sono forme più sottili di dominio. Ma il fatto che oggi sopportiamo a stento le descrizioni di cose che, pochi secoli fa, sarebbero state uno spettacolo a cui portare i nostri figli, sembra il segno innegabile di un progresso nella coscienza umana.

Un hegeliano deciso può trovare segni di progresso nello stesso sistema di Hegel. L'idea che la modernità crei le cause della propria infelicità e la loro cura, è nuova e progressista. Così è l'idea che la consapevolezza autocosciente è un bene in sé. Tali idee possono essere fatte risalire a Rousseau. Ma la profonda ambivalenza di Rousseau verso la modernità rende la sua opera un mero preludio. Rousseau non decide mai se essere nostalgico o meno. Hegel è invece chiaro. La capacità di valorizzare il moderno è essa stessa moderna, progressista e benefica – dal momento che tornare sui propri passi non è un'opzione.

Ci sono perciò più segni per sostenere il progresso di quanto appaia a un primo sguardo. A seconda delle vostre simpatie politiche enfatizzerete differenti caratteristiche della vita moderna. Ma qualunque cosa usiate rimarrà in ogni caso solo un segno. La spinta ad asserire che la storia progredisce non equivale a fischiare nel buio. Ma come le tesi sulla Provvidenza, nasce più dal dubbio che dalla fiducia. Le apparenze suggeriscono non la presenza di Dio nei fatti umani ma la sua inspiegabile assenza; non il progresso nella storia ma ciò che appare come declino – o, tutt'al più, infiniti cicli senza senso. Per saperlo non avete bisogno del moderno. Si è sostenuto che l'idea della Provvidenza sia stata inventata per affrontare la prima grande catastrofe nella storia ebraica. Di fronte all'esilio, i profeti cercano di renderne conto in modo da lasciare intatta la pretesa di essere il popolo eletto²². La considerazione è troppo specifica, tale spinta è così naturale da trovarsi in tutta la Bibbia, a cominciare dai primi libri. Gli amici di Giobbe, ad esempio, si trovano ad affrontare prove così schiaccianti che non hanno altra difesa che negarle, sostenendo che l'apparente ingiustizia è un segno della saggezza di Dio. Capovolgere il senso della prova è una mossa audace ma non ingenua.

Considerare il problema come prova della sua soluzione non è, dunque, un'idea nuova. Provarlo è il fine della conoscenza secondo Hegel: «il fine della conoscenza è togliere al mondo oggettivo che ci sta di fronte la sua estraneità e, come recita l'espressione, scoprirci a casa in esso»

(Hegel 8, 351).

Scoprirci a casa nel mondo appare un fine così ineccepibile da essere quasi innocuo. L'unico problema è il prezzo: a quali affermazioni sul mondo si deve rinunciare per sentirsi a casa in esso? Il problema non è determinato dalle scelte hegeliane dei mezzi; è implicito nel fine stesso. «*La nozione al cui acquisto la filosofia deve aiutare è che il mondo reale è come deve essere*» (Hegel 5, 1: 65; corsivo mio). Se vi proponete di giustificare la sofferenza, potreste scoprire di aver giustificato la sofferenza. E vi rimangono delle conseguenze che Hegel è disposto a trarre.

Ci fa vedere come nella storia del mondo anche le cose più nobili e belle vengano sacrificate sul suo altare [...] La ragione non può arrestarsi al fatto che singoli individui siano stati colpiti; i fini particolari si perdono nell'universale (Hegel 5, 1: 30).

Il dibattito sull'identificazione hegeliana di ragione e realtà non può essere qui trattato adeguatamente, ma spero di aver offerto le basi per comprendere perché vi abbia insistito. La tesi che il reale è razionale non è una confusione intenzionale dell'essere e del *dover essere*; è una richiesta. Per Hegel la separazione effettuata da Kant è timida, ingenua e fundamentalmente vuota. L'intenzione di Hegel non è di idealizzare la realtà esistente ma di realizzare ciò che Kant ha lasciato nell'ambito dell'ideale. Per quanto complessa sia la sua discussione del reale e del razionale, le alternative aperte sono poche. Un commentatore sintetizza:

La famosa espressione di Hegel [il reale è razionale] non [...] divinizza scandalosamente il nudo potere: l'«effettuale» non è un fatto esistente (il che comprende l'irrazionale, il contingente e il male), ma piuttosto un fatto esistente a condizione che manifesti razionalità. Ma così facendo, non si riscatta l'espressione hegeliana dallo scandalo, al prezzo di ridurla a un'innocua tautologia? In definitiva è perché non aveva trovato un'alternativa che l'autorevole lavoro di Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* opta per la prima risposta e accusa Hegel di santificare l'ordine esistente (Fackenheim, 208).

La storia appare un mezzo, ma non per far coincidere il reale e il razionale, bensì per superare la distinzione stessa. Se la storia è progressiva, è dunque una costante negazione della realtà data – non attraverso il trascendente, ma attraverso l'accadere di realtà ulteriori. Sostenere che la storia riveli il proprio significato corrisponde certo a negare che la storia sia solo l'occorrenza di una cosa dopo l'altra. In pratica la realtà presente sarà negata da qualunque cosa venga dopo. Le opzioni secondo cui leggere i fatti appaiono abbastanza limitate. Se definire giusto tutto ciò che è non equivale a glorificarlo, allora definirlo giusto diventa vuoto.

C'è un'altra opzione, anche se pochi desidererebbero prenderla in considerazione. Consiste nel dichiarare che la filosofia hegeliana comporta la fine dell'umanità stessa. Kojève è pronto a ingoiare la conseguenza con un certo gusto (Kojève, 537-538). L'annichilimento dell'umano è un modo per stare alle istanze della logica hegeliana. Molti considerano il rifiuto di accettare il dato come dato – la capacità di interrogare la realtà – come costitutivo dell'essere umano. È quel che conferisce all'opera di Kant il suo carattere tormentato. Essere umani significa sforzarsi di realizzare un mondo così perfetto che la sua realizzazione ci annullerebbe. Il migliore dei mondi possibili è un mondo che non potremmo mai abitare. Mostrare lo scarto tra *dover essere* ed *essere*, che lentamente si ricompone attraverso il processo storico, significa immaginare un mondo nel quale le caratteristiche che consideriamo essere le più umane diventano superflue e scompaiono con altri anacronismi.

Hegel è generalmente accusato di glorificare i rapporti di potere. Se questo offre un'interpretazione di Hegel più appetibile, pochi la troveranno una posizione politica accettabile. Hegel sostiene che l'equazione tra razionale e reale è una convinzione che l'uomo di strada e il filosofo devono assumere (Hegel 4, 14). Arendt descrive succintamente l'alternativa disponibile:

Dopo Hegel e Marx, si sono affrontate tali questioni nella prospettiva della Storia e nella supposizione che questa idea, il Progresso del genere umano, sia effettivamente una realtà. Alla fine, ci ritroveremo solo con l'unica alternativa possibile in tali questioni: si può affermare con Hegel, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, lasciando che sia il Successo l'ultimo a giudicare, oppure si può scegliere, con Kant, l'autonomia

della mente degli uomini e la loro indipendenza virtuale dalle cose così come sono o come sono diventate (Arendt 4, 311).

L'affermazione di Arendt esprime la sua posizione contraria all'opzione di Hegel che ci consegna al trionfo delle cose così come sono. Non prende mai seriamente l'argomento hegeliano che Kant ci consegna a un fallimento. Optando per la trascendenza, Kant inizia con l'abbandonare la speranza che le idee possano essere realizzate. È Hegel a essere consegnato alla realtà o Kant alla critica di essa? Possiamo immaginare la discussione: *la tua trascendenza è vuota. – la tua immanenza è cieca*. Solo un'intuizione intellettuale può realizzare il puro ideale. Ma tale intuizione non può nemmeno essere concepita, ancor meno ci è disponibile. Ma la cosa è poco importante, dato che la domanda, se sia lo Spirito del Mondo o il soggetto l'attore della storia, è scomparsa dalla discussione. C'è ben poco da agire nei momenti successivi. Rimaniamo con un dibattito su chi abbia maggiormente bisogno di consolazione: Hegel per i fallimenti della realtà data o Kant per l'impotenza della protesta. Anche senza Marx, ciascuno sta capovolgendo l'altro. Se non è un'antinomia, è comunque difficile trovare una via d'uscita.

Dire qualcosa di breve e sensato su Marx non è meno scoraggiante che farlo su qualsiasi altro grande filosofo, non ultimo per il volume del dibattito scientifico. Ma Marx lo rende più semplice, dato che ci ha lasciato il miglior riassunto del suo approccio al problema del male. «Fino ad ora i filosofi hanno interpretato il mondo. Ora si tratta di trasformarlo». Hegel è consapevole che il suo sistema è una forma raffinata di teodicea. Marx ci rende consapevoli che questa potrebbe essere una ragione per rifiutarlo. Tutti gli eruditi dibattiti degli eredi di Hegel non sono altro che oppio da salotto: giustificazioni che cullano gli intellettuali nell'accettazione della realtà data anziché spingerci a formulare un piano per cambiarla.

È comune descrivere il marxismo come una religione o attaccarlo come un dio che ha fallito. Come molte divulgazioni, anche questa è parzialmente vera. Ma riconoscere elementi religiosi nel pensiero di Marx non significa escluderlo dalla filosofia. Viene spesso suggerito che il marxismo è nato dalla delusione per il fallimento religioso nel soddisfare il desiderio umano di redenzione. La filosofia, al contrario, si offre di cercare il vero per puro amore della verità. Viene anche detto che il marxismo è segnato dalla stessa tenace svalutazione dell'evidenza che caratterizza la fede religiosa, mentre la filosofia è misurata, razionale e responsabile verso le evidenze. Alcuni ritengono che il terreno di Marx sia vicino a quello della religione, il che spiega il suo rifiuto di trattare ciò che la filosofia solitamente discute. In particolare viene spesso notato che anche se il suo tono esprime una costante indignazione morale, non offre tuttavia alcuna filosofia morale in senso stretto – nessuna definizione di diritto e di giustizia, nessun tentativo di dare fondamenti alla morale o di argomentare in merito alle azioni giuste. Il suo fervore è dunque quello del profeta o del predicatore, non del filosofo morale²³.

Tali accuse assumono un aspetto differente se collochiamo Marx là dove si pone, al cuore delle spiegazioni del male. Si può definire la sua una teologia filosofica, a patto che si ricordi che Marx è consapevole di quanto sia obsoleta. Descrivere il marxismo come un dio che ha fallito può essere un modo per eliminare tale consapevolezza, perché implica che la prontezza con cui Marx ha sostituito l'azione umana a quella divina sia stata intenzionale. La sua disponibilità ad assumere posizioni azzardate persino in teologia non sarebbe altro che un misto di spavalderia e di inconsapevolezza. Ma – per azzardare quell'inversione retorica che ama tanto – il marxismo non può essere descritto come un dio che ha fallito senza prima riconoscere una tesi: il fallimento di Dio è il punto d'inizio della storia della filosofia.

Catalogare tale fallimento è questione empirica che viene trattata nel prossimo capitolo. Marx appartiene però, malgrado i suoi spietati attacchi, alla tradizione della teodicea di cui in questo capitolo, proprio perché parte dal fallimento di Dio. Come altri razionalisti, offre una spiegazione del fallimento e una proposta per evitarlo. Più precisamente ritiene che la filosofia precedente esprima un doppio fallimento. Dopo aver creato idoli responsabili della miseria umana, si è spesa nel creare giustificazioni. Di conseguenza anche il più radicale dei giovani hegeliani, che discuta dei rapporti tra umano e Dio, manca il punto. La decisione di Marx di dedicarsi alla risoluzione

anziché alla spiegazione del problema, non deve nascondere la chiara comprensione della struttura e dell'origine del problema, come invece oggi spesso accade. Se il suo rifiuto della filosofia è semplice, la lettura che ne dà è profonda. Marx comprende quel che abbandona.

Più di chiunque, se non di Nietzsche, Marx percepisce i nessi tra filosofia e teologia. Il criticismo kantiano non può distruggerli perché le critiche rimangono esercizi intellettuali. Mere argomentazioni non possono rispondere ai bisogni espressi nella teodicea. Il Dio che Kant ci ha proibito di menzionare è ancor più certamente dietro le quinte. L'idealismo trascendentale non trasforma mai la realtà che ci ha fatto desiderare di trascendere. Forse la proibizione di Kant ha solo peggiorato i problemi: più l'oggetto è disperatamente elusivo, più cresce il desiderio. Hegel prova a strappare il velo e pretende che la filosofia affronti il rapporto tra umano e Dio. Marx sostiene che la sua audacia è solo pensiero. Così scrive che la critica della religione è premessa a ogni altra critica.

La religione, per Marx, include molte questioni:

La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo complemento solenne, la sua fondamentale ragione di consolazione e di giustificazione. [...]

La miseria *religiosa* esprime tanto la miseria reale quanto la protesta reale. La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'*oppio* del popolo (Marx, 117-118).

È un elogio ben spinto di quel che viene definito oppio. La religione non appare né un trucco né narcotico, ma testa, cuore e spirito. È filosofia applicata, la viva e popolare espressione di un'unica esigenza umana. Marx la considera la coscienza della trascendenza così come emerge dalla necessità *reale*. La sofferenza insensata è inaccettabile e così filosofia e religione si mettono all'opera per darvi un significato.

Alcune descrizioni di tale processo suonano come una cospirazione. Dal momento che la sofferenza senza significato minaccia di far saltare l'ordine stabilito, chi è interessato a mantenere l'ordine farà meglio a trovare in fretta delle spiegazioni. «Una teodicea giustifica la felicità dei potenti e la sofferenza dei senzapotere» (Gunneman, 43). La teodicea mantiene ciascun gruppo al proprio posto. Ma è importante notare che Marx ritiene che il processo lavori in modo così naturale da non richiedere l'intenzione. Esiste una versione che è al contempo brutale e complessa: le persone sofferenti si rifugiano nella religione, che diventa filosofia quando inizia ad apparire illegittima. Ritroviamo l'immagine nel gobbo di Walter Benjamin: dietro la filosofia della storia marxiana c'è un vecchio fantasma religioso che non può essere ammesso alla vista. L'immagine introduce, tra filosofia e teologia, una discontinuità maggiore di quella rintracciata fin qui. Un'immagine più semplice e più oscura rende più giustizia ai fatti. La religione e la filosofia possono dare significato alla sofferenza distinguendo i mali naturali dai mali morali e attribuendo le rispettive responsabilità. Dal lamento dell'oppresso al sistema di Hegel l'astrazione cresce, ma ciascuno oscura le nostre reali esigenze. La religione e la filosofia celano il nostro vero compito: assumerci la responsabilità del mondo anziché spiegarlo, trasformarlo anziché sopportarlo. La continuità tra compito religioso e filosofico appare così evidente che Engels può scrivere:

Fino ad ora la domanda era formulata: che cos'è Dio? E la filosofia tedesca ha risposto così: Dio è l'uomo. Dopo aver colto questa verità l'umanità deve ora costruire il mondo in un modo propriamente umano, secondo le esigenze della sua stessa natura – così risolverà l'enigma del nostro tempo (Engels, 73).

Engels esprime ciò in cui crede gran parte della sinistra hegeliana. Dio non può assumere il ruolo di redentore per cui è stato creato. Ancora peggio, ha preso tutto il potere e lo spazio disponibile, così che nessun altro possa redimerci. L'umanità non sarà libera finché non si sarà ripresa il potere che ha dato a Dio.

Ci siamo mossi a un velocità straordinaria. Se la filosofia moderna ha avuto inizio riprendendosi il potere per mettere in evidenza la sua parte di responsabilità nel male, presto

arriva all'idea che tutto il potere è nostro. Marx e Engels possono muoversi così rapidamente perché conoscono il dibattito che consuma gli eredi di Hegel. Hegel ha avallato alcune fusioni: la filosofia diventa teodicea; l'uomo Dio. Essendo queste all'ordine del giorno, gli argomenti si riducono rapidamente alla domanda su quanto sia rimasto da fare.

Discutere se Marx sia o meno un filosofo morale deve tener presente tutto questo. Molti lettori sono infastiditi dal contrasto tra il tono con cui Marx denuncia le ingiustizie e i mezzi che servono a superarle. Il primo riflette indignazione morale, spesso rabbia, i secondi insistono che il cambiamento non è una questione ma una legge naturale. Così molti prendono alla lettera l'ultimo Marx. Sostiene di non essere un filosofo ma un economista e dice che le sue tesi non sono normative, ma solo osservazioni. La tensione tra il tono e il contenuto delle tesi di Marx diminuisce se considerata alla luce del dibattito sulla legge naturale. La questione di quali mali vadano considerati mali naturali o mali morali è centrale.

La tensione tira in due direzioni opposte. Quante più cose sono designate come mali morali, tanto più grande è la nostra responsabilità. È il processo naturale di accettazione dei privilegi e delle istanze della maturità – il processo dell'Illuminismo – fino a che non riflettiamo sul fatto che la nostra responsabilità ha poco a che fare con ciò che è in nostro potere. Se non controlliamo il mondo naturale, possiamo assumerci tutta la responsabilità che vogliamo, ma è una volontà priva di forza. Il prezzo della libertà assoluta diventa così alto che ritorna la spinta a designare più mali naturali. Anche Kant, la cui insistenza sulla separazione tra libertà e natura non è seconda a nessuno, replica a tale stato di cose con l'imperativo categorico. Indirizzarci ad agire come se i nostri principi morali fossero leggi universali di natura è un modo per immaginare che i principi morali sono efficaci. Marx è insofferente all'immaginazione.

Crede che sia giunto il momento per gli esseri umani di fare di più che fingere di sostituire l'ipotesi morale di Dio. I cambiamenti causati dalla rivoluzione industriale portano a un doppio risultato. I progressi tecnologici ci permettono di abolire gran parte delle origini della miseria. Questo è buono in sé. Ma questi stessi progressi possono creare un senso di liberazione più profondo. Se il progresso è prodotto dalla nostra attività creativa, la sofferenza e la redenzione sono solo nelle nostre mani. Nessuna delle due va lasciata alla mercé di un Essere che abbiamo inventato o delle risorse teoriche di un gruppo di filosofi. Progressi concreti nelle condizioni materiali ci permettono di controllare la natura in modi che solo gli dei avrebbero potuto immaginare. La rivoluzione industriale rende superflue ulteriori rivoluzioni teoriche. La distinzione tra male morale e male naturale ha avuto inizio cercando di attribuire la colpa della miseria del mondo a Dio, o a noi. Una volta superato Dio, considerato una proiezione umana, la distinzione si capovolge.

Engels scrive che il comunismo è l'inevitabile conclusione della filosofia tedesca. Tre punti sembrano confermarlo. Hegel suggerisce che Dio è morto, insieme all'idea che l'umano dovrebbe sostituirlo ed essere responsabile del mondo più di quanto immaginato fino a quel momento. Analogamente, la tesi che le idee trascendenti non sono altro che pii desideri, che è parte della critica hegeliana a Kant, viene ora applicata allo stesso Hegel. In Marx come in Hegel la morale e la natura, che Kant ha provato a mantenere separate, si fondono. In definitiva Marx è influenzato dal suggerimento della *Fenomenologia* che il servo e il suo lavoro sono le forze che trasformano il mondo²⁴. Attraverso tutte queste idee l'intenzione di Marx rimane la stessa: riprodurre nel mondo materiale il movimento che Hegel ha compiuto nel pensiero. Hegel non rappresenta altro che un Prometeo mancato: riesce a raggiungere l'Olimpo, ma dimentica di prendere il fuoco.

Da un certo punto di vista il rifiuto marxiano della filosofia appare semplice come quello di Samuel Johnson, il quale respinge gli argomenti scettici che gli oggetti materiali non sono reali dando un calcio a un sasso e dicendo: «Così confuto Berkeley». Questo non è un argomento filosofico ma la sua confutazione – cosa però che può rientrare nella filosofia. Il rifiuto marxiano della filosofia si accompagna a una profonda narrazione della sua storia. Sostenere che abbiamo dimenticato che il punto non è interpretare il mondo ma cambiarlo, significa avanzare un assunto filosofico. La tesi poggia sulla comprensione della filosofia precedente come teodicea. Marx lo comprende con un'accuratezza inedita ed elimina la filosofia con incomparabile sicurezza,

quando propone di eliminare i bisogni che la generano. Kant proclama la fine della metafisica ma perpetua le questioni che la producono. Tali questioni, pensa, non possono mai ricevere risposta dalla ragione. Marx non può che concordare. Le questioni che guidano la filosofia sono fondamentali per l'esistenza umana. Proprio perché sono questioni reali, richiedono soluzioni reali, non razionali.

Tali soluzioni devono incorporare ciò che è produttivo nella struttura delle teodicee filosofiche e insieme rimuovere l'esigenza di teodicea. Rousseau ci ha dato l'idea che il processo storico ci rende autori della nostra sofferenza e che potremmo diventare autori della nostra felicità. L'idea viene precisata da Hegel, la cui tesi sul lavoro del servo quale inizio della storia fa da punto di partenza per Marx. Il lavoro ci distingue dagli animali, rendendoci quegli esseri creatori che abbiamo proiettato nei cieli. Se alcuni animali possono produrre casualmente, solo gli umani producono i loro stessi mezzi di produzione. È qui la fonte della nostra capacità di sostituire quel Dio che abbiamo inventato. La produzione dei mezzi assicura il nostro status di creatori, ci rende autocoscienti e autosufficienti – proprio quelle qualità che abbiamo proiettato in Dio. Coloro che producono i mezzi di produzione possono prevedere il futuro e reclamare una parte in esso.

L'alienazione del lavoro assoggetta i mezzi di produzione – è la caratteristica dell'esistenza umana che ci dovrebbe rendere liberi e divini. È dunque alla base di tutti i modi in cui gli esseri umani creano quelle catene che chiamano necessità naturali. Ogni teodicea filosofica affronta la questione di quali mali siano naturali e quali morali. Marx non fa eccezione e la sua risposta traccia nuovi confini. Ciò che appariva immutabile come un terremoto si rivela essere nient'altro che la risultante di rapporti di proprietà. La comprensione che abbiamo acquisito e la tecnologia che abbiamo creato possono riordinare quel che sembrava oggettivo e indipendente come la proprietà privata. Se possiamo fare tutto questo, chi può mettere un limite ai cambiamenti del mondo? Come altre teodicee, quella di Marx giustifica la sofferenza presente mostrandone la necessità in vista del suo futuro superamento. L'elogio marxiano del capitalismo non è dunque né ironico né paradossale. È parte di una tradizione il cui obiettivo è dare senso alla sofferenza. Dare significato al passato e alla speranza nel futuro è compito di qualsiasi ambito a cavallo tra religione e filosofia. Marx lo occupa con una sicurezza senza precedenti. Per un aspetto, tuttavia, rompe con ogni forma precedente di teodicea. Ciò che altri avevano lasciato implicito, in parte pensato e in parte presunto, diventò per Marx un assunto assiomatico. Fino a quel momento le teodicee hanno difeso Dio; è arrivato il momento di sostituirlo.

L'attrazione di Marx per Prometeo è facile da comprendere, non lo considera solo un Titano che ha rubato. Il diciannovesimo secolo non ha sogno più grande che portare il cielo sulla terra. Il fulmine simbolizza tutta la maestà e il terrore della Provvidenza. Trasformare l'imprevedibile forza che colpisce a caso dall'alto in una forma prosaica di potere significa porre il destino nelle mani dell'umanità.

In conclusione

Le istanze della ragione conducono a conseguenze esplosive. Abbiamo iniziato da Alfonso, la cui fantasia appare di senso comune. Presto il desiderio di Alfonso di consigliare Dio ci ha condotto al desiderio di Leibniz di essere il suo difensore, uno spostamento più complesso. Il desiderio di Rousseau di difenderlo tende a renderlo obsoleto. Kant è il primo a nominare il desiderio di essere Dio quale guida di molta metafisica. La sua prima *Critica* lo rivela, la seconda ne fa il terreno della prova morale e la terza lo convalida e lo rivela come una blasfemia disperata. Non sorprende che la sua eredità sia stata difficile da decifrare. Abbiamo visto Hegel annunciare la morte di Dio e la volontà di sostituirlo e Marx richiedere che la sostituzione diventi reale.

La stessa storia potrebbe essere raccontata in toni più misurati. Ho provato a mostrare come i tentativi di dare senso al mondo minaccino i limiti del senso stesso. Il tentativo di rimanere entro la ragione è destinato al fallimento e la possibilità di espressione non è niente più che accidentale. Ho tentato di tracciare connessioni causali nella storia delle idee, attingendo a storie di altri. Ho provato a mostrare la logica implicita nel desiderio di cambiare una parte del mondo.

I possibili passi falsi sono molti. Feuerbach offre nessi alla catena argomentativa. La Provvidenza, sostiene, riguarda la relazione di Dio con gli umani. La Provvidenza generale, la tesi che la saggezza di Dio è manifesta nell'esistenza delle eterne leggi di natura, è una tesi che trova troppo debole. Prende piuttosto sul serio la nozione di Provvidenza personale. Dio può intervenire quotidianamente, come sembra capace di fare. Ogni capello sulla *vostra* testa è contato. Se Dio intende interrompere le leggi di natura per amor vostro, voi avete un valore infinito ai suoi occhi. Ebbene, avete la sua parola: voi avete un valore infinito.

Di conseguenza, la *fede in Dio* non è altro che la fede nella *dignità umana*, la *fede dell'uomo nell'assoluta realtà e importanza della sua essenza* (Feuerbach, 122).

Feuerbach conclude la sua discussione della Provvidenza rivolgendosi a quei cristiani che potrebbero considerare la sua tesi un'espressione di orgoglio. È forse più umile immaginare un Dio che diventa umano per amore della salvezza dell'umanità? Feuerbach non ritiene di far altro che di lasciar cadere il mediatore. Dal momento che Leibniz dà a Dio da fare poco più che selezionare combinazioni già determinate da essenze necessarie, Dio finisce per diventare poco più che un mediatore.

Se un punto su cui la ragione barcolla è la crescente impotenza di Dio, l'altro è il potere della contingenza. Il tutore di Rousseau ha bisogno di eliminarla, ma è un lavoro a tempo pieno, che dura una vita intera. L'ultimo Kant sa che l'accidentale elimina i piccoli cambiamenti; o, piuttosto, che non c'è modo di sapere quali cambiamenti saranno piccoli. Così Hegel definisce il compito filosofico come eliminazione della contingenza – e obiettivo del filosofo una conoscenza assoluta come quella ascritta a Dio. Tra questi due punti non c'è spazio *logico* per l'umiltà. Ovunque ci si muova, si è intrappolati. L'istanza di cambiare il mondo non può rimanere un imperativo morale. Si sposterà rapidamente dalla proposta kantiana di immaginare che stiamo creando leggi di natura all'istanza di Marx di procedere a cambiare la natura stessa. Ma trasformare il cambiamento del mondo con una riconciliazione porta scarso sollievo. L'annuncio hegeliano della morte di Dio e della redenzione attraverso il futuro presto diventa l'annuncio di Nietzsche dell'assassinio di Dio e l'esigenza di cercare la redenzione nel passato. Chi parla tanto della nottola di Minerva desidera sostituire la dea della saggezza.

La cosa è tanto più notevole quando ricordiamo da dove la filosofia ha avuto inizio. La rivendicazione del suo primo eroe è stata una rivendicazione di assoluta umiltà: solo Socrate sa di non sapere. L'oscillazione di Socrate tra diffidenza e spavalderia è materia di studio. Non può essere accidentale. Anche personaggi del tutto modesti come Kant sanno che la confusione è insita nella disciplina, il cui obiettivo è di chiudere lo scarto tra *dover essere* ed *essere* – che sia su un versante o sull'altro. La concezione kantiana della metafisica come ricerca infinita riposa sulla convinzione che lo scarto è permanente. Descrive tale relazione come quella di un'amante «che si sia rotta con noi» (Kant 3, 2: 641). Ma la sopportazione nei confronti di un amore tormentato può avere vari gradi; quella di Kant appare più forte di altre. Hegel subito proclama la fine della filosofia e dello scarto tra reale e razionale. Marx attacca le conclusioni che rimangono conclusioni del solo pensiero; una volta che lo scarto è veramente chiuso, non rimane molto da discutere.

La presunzione implicata dal desiderio di sostituire Dio può comportare pericoli che eccedono i limiti della teologia. La cosa diventa chiara nel secolo successivo. Il desiderio viene condannato non come blasfemia ma come patologia – quest'ultima diventa il problema principale. È stato sostenuto che l'appropriazione indebita di Nietzsche da parte del fascismo non sia stata solo cattiva sorte. La ricerca del potere sbagliato crea confusione tra prerogativa divina e umana e ha per esito la dannazione.

È una buona ragione per tornare indietro, prima che i problemi abbiano inizio, e per resistere alla fantasia di superare il Creatore migliorando la creazione prima che sfugga di mano. Il prossimo capitolo esamina un tipo una riserva differente. Alcuni pensatori respingono il desiderio di sostituire Dio, non perché assurdo o empio, ma perché poco degno della loro considerazione. Dal loro punto di vista il mondo che ci è stato dato è così oltraggioso che nessun essere razionale

vorrebbe esserne considerato l'autore. Offrire resoconti che mostrino come il mondo è, o può essere reso, razionale, è un modo di esserne responsabili. È una responsabilità che non hanno intenzione di accettare.

2. Condannare l'Architetto

Riguardare la natura come se essa fosse una dimostrazione della bontà e della perfezione di un dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finali intenzioni etiche; spiegare le proprie esperienze di vita come le hanno abbastanza a lungo spiegate uomini religiosi, come se tutto fosse una disposizione, tutto fosse un cenno, tutto fosse concepito e preordinato per amore e per la salute dell'anima: questo ha ormai *fatto il suo tempo*, ha la coscienza *contro* di sé, è per tutte le coscienze sensibili qualcosa di sconveniente, di disonesto, una menzogna, roba da donnuciole, debolezza, viltà; grazie a questo rigore, se non altro, noi siamo appunto *buoni Europei* ed eredi del più lungo e più valoroso superamento dell'Europa.

Nietzsche Genealogia della morale

La filosofia moderna ne è piena: buoni europei determinati a essere dei duri. Vivono in uno spazio cosmopolita. Bayle ha ragioni pressanti per cambiare paese; Voltaire si guarda attorno, a lungo e con attenzione, prima di ritirarsi in una sorta di solitudine. Schopenhauer è un tedesco che legge filosofia indiana, Hume uno scozzese che ha successo nella società parigina. Parlano di miti con spirito e distacco. Tutti utilizzano il loro internazionalismo senza radici per avanzare tesi sul mondo. Sono andati in giro, hanno visto quale varietà si può incontrare in giorni di poste lente e strade impervie e non ne rimangono impressionati. Voltaire la descrive con gli occhi di Candido, che attraversa il globo in cerca di qualcosa di meglio della meschinità e della crudeltà della sua natia Westfalia. Fatta eccezione per una breve escursione nella fantasia, che lo lascia annoiato e nostalgico, l'immagine che l'esperienza gli offre è inesorabile. L'universalismo di questo promettente illuminista è desolante. Il destino e la natura umana sono praticamente gli stessi ovunque si guardi. Ahimè.

Il fervore di Nietzsche è di là da venire. Non hanno bisogno del suo incoraggiamento per stare a occhi aperti. Si comincia a respingere la nozione di Provvidenza come letteralmente indecente quando, al più tardi, viene pubblicato il *Dizionario* di Bayle, nel 1697. Le analogie usate per descrivere il Dio degli ortodossi possono portare il credente a desiderare quelle affermazioni blande e gustose sulla sua non esistenza, che gli atei arrivano a proporre tempo dopo. Meglio non avere un Dio che averne uno del genere.

Che qualunque versione del progetto trattata nel capitolo precedente sia qualcosa di problematico, non è niente di nuovo. Il desiderio di sostituire Dio si trova in ogni tentativo di ricreare il mondo ed è l'essenza stessa del peccato di orgoglio. Quell'orgoglio che conduce alla ribellione che si dà nel contemplare tutto il male nel creato. Se Dio non è riuscito a fare le cose per bene, perché non provare a cavarcela senza di lui e a prendere su di noi il compito? La spinta all'umiltà è frutto dell'acquiescenza, se non del terrore: accettiamo di non comprendere perché c'è il male. Dostoevskij lo sa chiaramente. Ma anche chi considera l'umiltà una virtù obsoleta e servile ha un problema con il desiderio di essere Dio. Le sue virtù principali, benevolenza e onnipotenza, ci mancano in maniera così cospicua che perfino l'imitazione è fuori dalla nostra portata.

Questa dunque la serie di fatti affrontati tanto tempo fa. Gli attacchi religiosi contro

l'umanesimo risalgono a prima del Rinascimento, ma quella pia collera è mal diretta. Anche il più orgoglioso dei pensatori del primo Rinascimento sa di avere limiti e gli illuministi concordano. Il desiderio di essere Dio non ci porta altro che guai.

Tuttavia neanche la spinta a lasciarlo in paradiso, come se nel mondo tutto andasse bene, è una soluzione. Ogni teodicea – inclusa l'affermazione che le vie del Signore sono al di là della nostra comprensione – implica una qualche malafede. È quel che Kant sostiene quando dice che tali tesi non richiedono confutazione ma un sentimento morale. L'altra serie di fatti che implorano una spiegazione riguarda la profonda irrazionalità del reale. Questo capitolo affronta alcuni autori che respingono ogni tentativo di trascendenza e insistono nello stare alle apparenze. Si potrebbero definire empiristi, non fosse che questa trattazione mette in dubbio la suddivisione dei filosofi in razionalisti ed empiristi. Si potrebbe anche suddividerli a seconda delle posizioni che hanno preso sul tema del tempo. Quelli del capitolo precedente guardano al passato, quale fonte di spiegazione, e quindi al futuro, quale fonte di speranza. Quelli del presente capitolo si concentrano su ciò che Schopenhauer definisce la piccola nuvola scura del presente. Comunque si suddividano, vedremo che il gruppo qui considerato è determinato a insistere che le cose sono davvero quel che sembrano. Se tale distinzione non coincide del tutto con la distinzione tra empiristi e razionalisti, nondimeno mostra molto di quanto sia in gioco. L'apparenza ci consegna un mondo di miseria. La ragione ce ne dà i fondamenti insieme alle idee che potrebbero redimerlo. Le discussioni vertono su cosa vada preso più seriamente: la cruda e dolorosa consapevolezza che abbiamo per un momento quando fronteggiamo un male; o le idee e le spiegazioni che ci permettono di trascenderlo.

Questo capitolo considera una figura centrale per il canone filosofico corrente e tre altre figure marginali. Ciascuna potrebbe essere definita un buon europeo, determinato a rifiutare ogni riferimento alla Provvidenza come codardia. Ciascuna richiede di stare alle apparenze e sostiene che, se partiamo dai fatti e procediamo speditamente senza ingannarci, ci ritroveremo nel migliore dei casi a teorizzare lo gnosticismo. Inizierò da Bayle, che scandalizza la prima Europa moderna, sostenendo che il Manicheismo è la spiegazione più ragionevole del mondo dato. Quindi, si affretta ad aggiungere, ha senso rifiutare la ragione. Bayle è grandemente ammirato da David Hume, che ne affila le argomentazioni con la sua devastante critica dell'argomento del disegno intelligente. Dopo le ipotesi di Hume, il Manicheismo è domato. Il mondo dà testimonianza di un Creatore saggio e magnifico? Davvero? I fatti non suggeriscono piuttosto lavori di una divinità bambina, che fa pratica creando mondi e producendo modelli che potrebbe gettare via? O è una divinità carica d'anni che ha infine perso il suo tocco? La discussione humane del problema del male è, come sostengo, la colonna portante del suo attacco alla ragione umana in generale ed è sufficientemente potente da far venire gli incubi a Kant.

Chi richiede di stare alle apparenze senza illudersi, avrà cura di descrivere i dettagli, uno dopo l'altro, con esempi che spesso richiedono una competenza più letteraria che filosofica¹. Includo così due pensatori che non sono all'apice né della filosofia né della letteratura, ma che nessuna delle due discipline può ignorare – anche se non sa bene che farsene. Voltaire è una figura centrale dell'Illuminismo che disapprova fieramente. Il *Poema sul disastro di Lisbona* è barocco, forse lacrimevole, ma la passione e la rabbia hanno ragioni da vendere contro l'equazione tra intelligibilità e speranza – assunto cardinale dell'Illuminismo. Quattro anni dopo, *Candido* sostiene la stessa tesi con umorismo pungente. Voltaire desidera convincerci a qualsiasi costo che la filosofia è vana. Arriva a essere crudele. I suoi tentativi di dare senso alla vanità e alla crudeltà delle nostre vite non fanno che deriderle. Il marchese de Sade estremizza questa posizione. La sua opera presenta un argomento teleologico rovesciato: ovunque si guardi, si vedono miracoli di orrore. Nella sua concezione male morale e male naturale si fondono perché Dio stesso – se mai c'è – è esattamente ciò che Descartes teme, un genio profondamente maligno. Adorno e Horkheimer hanno ragione a collocare Sade in una posizione cruciale nella storia della filosofia, torto riguardo ai suoi antecedenti. L'opera di Sade, sostengo, è una logica estensione della visione di Hume più che una logica estensione di Kant. Alla fine di questo capitolo una tesi dovrebbe diventare chiara. Se il problema del male ha dominato il pensiero del diciottesimo secolo, non è stato per ingenuità. La scarsa considerazione del ventesimo secolo non è paragonabile per forza o

blasfemia alle critiche di allora.

Una materia prima: il «Dizionario» di Bayle

Non sembra filosofia. È indecente, sopra le righe, prolisso, sconnesso e molto, molto divertente. Non va mai diritto al punto. Si interrompe con infinite digressioni. Spesso sembra allegramente *ad hominem*, offre disquisizioni che non si sa se siano biografie di persone oramai dimenticate o argomenti su questioni ancora irrisolte. Ma il *Dizionario storico-critico* di Bayle è sorprendentemente pungente, spesso inoppugnabile e pieno di quell'esaltazione che dà vita al dibattito intellettuale e che ancora si fa sentire secoli dopo. Non sorprende che Voltaire lo definisca «Bayle l'immortale» e che dedichi più di metà della voce intitolata «Il filosofo» nel suo *Dizionario filosofico* a una discussione delle sue tesi. Voltaire non è il solo a stimarlo. Il *Dizionario* di Bayle è il libro più letto del Settecento, è l'arsenale dell'Illuminismo (Gay 1, 1: 293). Che i filosofi che lo venerano siano o meno fedeli alle sue intenzioni, ne saccheggiano felicemente il testo in cerca di munizioni teoriche.

Se credete che la storia non sia altro che un catalogo di crimini e sventure, potreste pensare che sia sufficiente elencarli. L'esperienza ne offre a Bayle più che a sufficienza. Nato da un pastore protestante nel sud della Francia quando i protestanti francesi sono soggetti a una rigida persecuzione. L'Europa del Seicento crede che la fiducia nell'Inquisizione abbia causato il declino della Spagna come grande potenza, la Francia ricorre dunque a una repressione religiosa più lieve. L'accesso all'educazione, alle cariche e all'avanzamento economico, ristretto ai cattolici, sostituisce l'*auto da fè*. I protestanti costernati che provano a partire per paesi più ospitali, come la Prussia o i Paesi Bassi, vengono mandati sulle galere, se maschi, e in prigione, se femmine, per il resto delle loro miserabili vite. Tra chi riesce a fuggire è l'autodidatta Pierre Bayle che, una volta al sicuro a Rotterdam, produce pagine su pagine presto messe all'indice ovunque tranne che nei Paesi Bassi. Pubblica tuttavia anonimamente, una pratica molto comune, per evitare quel che gli accade quando la sua identità viene svelata. Suo fratello è arrestato in Francia al suo posto e viene presumibilmente torturato a morte nella prigione dove muore cinque mesi dopo. Gli studiosi lo considerano l'evento cruciale della vita di Bayle, un evento che mina qualsiasi fiducia in un Dio giusto che ricompensa il giusto e punisce l'abietto.

Anche se è felice di scrivere storie di vita altrui, poco dice della propria. Misurare l'effetto di tali esperienze sulla sua visione generale rimane una questione aperta. Pensa che non sia necessario aver visto molto per registrare la gioia con cui le nazioni celebrano i massacri commessi dai propri soldati. Le descrizioni della contentezza che accompagna le vittorie militari sono particolarmente brutali. Le scene sono per Bayle dati di fatto e non è nemmeno necessario cambiarne i dettagli per trovarle attuali. Bayle, come Hume, diviene scettico per un impegno verso le apparenze. Il suo articolo «Manichei» considera evidente tale criterio di indagine: «non c'è sistema che, per essere valido, non abbia bisogno delle due seguenti cose: la prima che le idee siano distinte, l'altra che esso possa rendere ragione delle esperienze» (Bayle 1, 16).

Le buone teorie devono rendere conto dell'esperienza e Bayle usa tutta la sua ironia in un implicito appello a ciò che chiama argomenti a posteriori. L'esperienza deve essere spiegata ed è curiosamente ibrida. Il problema del male emerge quando osserviamo come felicità e virtù si mescolano con malvagità e dolore, così come mostra l'esperienza. Se questa descrizione dell'esperienza è indiscutibile, l'inferenza sulla migliore spiegazione vi dà il Manicheismo. La tesi che l'universo sia regolato da due principi – chiamiamoli Dio e Satana – impegnati in una costante lotta riflette l'esperienza più che spiegarla. Ma Bayle non ha mai pensato che le spiegazioni possano andare a fondo. Il suo «Pirrone» sostiene che l'unica tesi saggia è quella che afferma che tutte le cose sono comprensibili. È il Manicheismo che più risponde al senso dell'esperienza comune, se il senso è ciò che si vuole. Come vedremo è anche il motivo più forte per lasciar perdere ogni tentativo. Quindi, aggiunge Bayle, in un brano meravigliosamente ambiguo, è una fortuna che Agostino, «così abile nel confutare» (Bayle 1, 37), abbia deciso di abbandonare il Manicheismo, avrebbe potuto difenderlo così bene.

Se Bayle si fermasse qui sarebbe cattivo a sufficienza, ma non gli basta. Rielabora piuttosto quella formulazione classica del problema del male che i suoi lettori conoscono da Lattanzio e Epicuro.

Dio o vuole togliere i mali, ma non può; oppure può, ma non vuole; oppure non vuole e non può; oppure vuole e può. Se vuole, ma non può, è impotente; il che è inammissibile in Dio. Se può, ma non vuole, è invidioso; il che pure è alieno da Dio. Se non vuole e non può, allora è invidioso e impotente; e anche questo non può attribuirsi a Dio. Se vuole e può, il che soltanto conviene a Dio, allora da dove vengono i mali? (Bayle 1, 38).

Poniamo questo ragionamento in forma schematica. Il problema del male sopravviene quando si provano a mantenere tre proposizioni incompatibili:

1. Il male esiste;
2. Dio è benevolo;
3. Dio è onnipotente.

Piegatele e rivoltatele e spostatele come vi pare, non possono essere tenute insieme. Una va lasciata cadere.

Per Bayle la prima tesi è troppo evidente per essere messa in questione. Così la lascia stare, senza preoccuparsi di difenderla con prove. Esempi come la gioia umana nel contemplare lo sterminio di massa figurano alla stregua di promemoria. «Manichei» generalizza tali esempi con l'indicazione laconica di Bayle che sa di cosa sta parlando:

I viaggi costituiscono in proposito delle lezioni esemplari, perché fanno vedere ovunque le testimonianze della infelicità e della malvagità umane. Ovunque si vedono prigionieri e ospedali, ovunque ladri e mendicanti. Qui potete vedere i resti di una città fiorente, altrove non potete trovarne neppure le rovine (Bayle 1, 17-18).

Bayle aggiunge alcune citazioni dai Romani, ma il riferimento casuale ai classici suggerisce che non ritiene che le tesi abbiano bisogno di prova. La seconda e la terza tesi non risultano da una riflessione a priori ma a posteriori. Procedono dall'ipotesi o dalla fede e Bayle intende minarle entrambe. Il suo libro fa riferimenti oggi familiari solo agli storici della teologia, tratta delle differenze tra Sociniani e Arminiani o di altre oscure eresie. Nel mezzo del più violento di questi dibattiti Bayle riformula la questione come un problema di combinazione tra le tre proposizioni. Se si omette la benevolenza, rimane un'eresia; omessa l'onnipotenza, si è incastrati in un'altra. Le alternative sono così esasperanti che quasi si comprende la tentazione di bruciare sul rogo l'avversario troppo tenace nella difesa di una di esse. Ognuno muore dalla voglia di dare senso al mondo. Senza queste premesse, si può trovare un senso nel Manicheismo; ma la teologia esclude tale opzione.

Bayle è particolarmente brillante nel mostrare come i tentativi tradizionali di risolvere il problema del male abbandonino la fede nella benevolenza di Dio. La sua prima analogia apre uno squarcio sul terrore implicato dalla religione ortodossa.

Se voi dite, per esempio, che Dio ha permesso il male per manifestare la propria saggezza, saggezza che nei disordini ogni giorno prodotti dalla malizia degli uomini ha modo di risplendere più di quanto non risplenderebbe in uno stato di innocenza, vi si risponderà che, così facendo, si paragona la divinità a un padre di famiglia che lascerebbe rompere le gambe ai propri figli per far poi vedere la sua abilità nel ricongiungere le ossa rotte; oppure si paragona la divinità a un monarca che lascerebbe accrescere le sedizioni e i disordini in tutto il suo regno, per acquistare la gloria di essere poi riuscito a sedarli (Bayle 1, 46-47).

Un padre che lascia che i figli si rompano le gambe in modo da poter mostrare la sua abilità nel sanarle. È questo il Dio in cui si ha fiducia? La dottrina di un Essere, che per giustizia,

saggezza e pietà redime solo alcune delle creature che ha lasciato cadessero in peccato mortale, suggerisce qualcosa di meglio? Bayle dà una scorsa ad altri tentativi di tenere insieme il nostro bisogno di asserire la bontà di Dio e la conoscenza di ciò che non va nel mondo. Affronta la tesi secondo cui abbiamo bisogno di provare dolore per provare piacere. Bayle la considera un'assurdità, che contraddice ciò che le Scritture, la ragione e l'esperienza hanno da insegnarci. Adamo ed Eva hanno avuto bisogno del dolore per apprezzare le gioie del paradiso prima della Caduta? Esiste forse un fondamento logico per asserire che non si può esperire uno di due termini contraddittori senza esperire anche l'altro? L'esperienza mostra che alla lunga il piacere diventa insipido – o è invece un modo di dire per consolarci del fatto che non dura?

Questi tentativi, Bayle lo sa, sono deboli. Agostino rappresenta la vera sfida. Dopo aver liquidato le altre soluzioni, Bayle apre il fuoco sul libero arbitrio. La premessa è che il male naturale, a cominciare dalla mortalità di Adamo, è sempre la punizione di un male morale.

Dio, quindi, non è affatto la causa del male morale, ma è la causa del male fisico, cioè della punizione del male morale, punizione che, ben lungi dall'essere incompatibile con il principio supremamente buono, emana necessariamente da uno dei suoi attributi, cioè dalla sua giustizia, che non gli è meno essenziale della sua bontà (Bayle 1, 20).

Per molti secoli tale argomento è risultato ineccepibile. L'assunto che il male naturale sia una punizione è accettata senza batter ciglio e ancora persiste nelle reliquie di coscienza premoderna che sopravvivono in molti di noi. Come abbiamo visto con Leibniz, la questione implica altro. Se Dio ha inventato il male naturale come punizione equa del male morale, perché ha inventato il male morale? La risposta di Agostino appare toccante e sensata. Dio non vuole il male morale, ma deve permetterlo come condizione necessaria del dono più grande che ci ha dato. Dio ci ha dato il rispetto e la possibilità di diventarne degni. Con il libero arbitrio ci ha dato qualcosa di nobilitante. Non siamo bestie o macchine ma esseri fatti a sua immagine. Perché sia vera libertà, dev'essere libertà di sbagliare. E noi abbiamo sbagliato.

Gran parte della *Teodicea* di Leibniz tenta di aggiornare la risposta di Agostino a fronte dell'offensiva di Bayle. In che modo la prescienza di Dio sia compatibile con la libertà e quale concezione della necessità risponda alle obiezioni, sono questioni che hanno occupato i Padri della Chiesa e interessano ancora oggi gli studiosi di Leibniz. La loro sottigliezza è, per Bayle, segno di paura e debolezza, poiché cerca di eludere le repliche del senso comune.

Quanti sostengono che Dio ha permesso il peccato perché non avrebbe potuto impedirlo senza recare pregiudizio al libero arbitrio, il dono più bello che ha offerto all'uomo, corrono un grave rischio. La ragione che danno è bella, ha un non so che di meraviglioso, ha una certa grandezza; ma in ultima analisi è possibile combatterla con ragioni alla portata di tutti e fondate sul buon senso e su un'idea dell'ordine (Bayle 1, 48).

La difesa del libero arbitrio lavora per adulazione e compassione. Gioca con il nostro desiderio di apparire a immagine di Dio e con la nostra esigenza di dare senso al mondo. Ma se intende preservare la fede nella bontà di Dio, la difesa del libero arbitrio, per Bayle, evita semplicemente la questione. Una volta che il senso comune prende le distanze dalla propria vanità, la reazione risulta davvero ingenua. Rispetto a doni come questo, il cavallo di Troia appare benevolo. Bayle è esplicito: chi non caricherebbe di regali i propri nemici se certo di procurargli la rovina? Bayle non si ferma a questa domanda, presenta un'ulteriore ignobile analogia.

Non c'è buona madre che, pur avendo permesso alle proprie figlie di andare a ballare, non ritirerebbe il suo permesso se nel frattempo si fosse accorta che le figlie non sono capaci di resistere alla corte degli uomini e che, se si recassero a quel ballo, perderebbero la verginità; e se una madre, pur certissima dell'inevitabilità del fatto, permettesse ancora alle figlie di andare a ballare, dopo essersi limitata a esortarle alla saggezza e a minacciarle di incorrere nella sua ira, se cadessero in fallo, una simile madre – dico – si attirerebbe per lo meno il giusto rimprovero di non aver amato né le proprie figlie né la castità (Bayle 1, 50).

Bayle è chiaramente compiaciuto della metafora e ci gioca per diverse pagine. Sa che apparirà

oltraggiosa. Nella seconda edizione aggiunge tuttavia una nota, intesa a calmare, tra i suoi lettori, almeno i protestanti. Questi devono considerare le sue osservazioni sulla madre degenerata un modo per restituire alle critiche cattoliche un assaggio della loro stessa medicina. I gesuiti non paragonano forse il Dio dei calvinisti ad arbitrari tiranni umani come Caligola e Tiberio? Perché non rispondergli a tono? È una replica intelligente, aggiunge un ulteriore livello di travisamento e confusione. Pensate che il mio Dio sia crudele? Date un'occhiata al vostro. C'è *qualcuno* che può sostenere in modo consistente la benevolenza di Dio? La giustificazione dell'evidente mancanza d'amore per noi che si appella a un presunto rispetto risulterà in definitiva assai debole.

[Tale madre] avrebbe un bel dire a propria giustificazione che così facendo non aveva voluto menomare in nulla la libertà delle proprie figlie o testimoniare loro una certa diffidenza, le si risponderebbe che un simile riguardo era malissimo inteso, più consono a una matrigna arcigna che non a una madre (Bayle 1, 50).

Si dice che la fede tradizionale derivi da fantasie infantili. Vogliamo un mondo ordinato da genitori saggi e amorevoli che soddisfano le esigenze di cui non siamo consapevoli, che proteggono gli interessi che non vediamo. Questa è, in fin dei conti, la promessa della Provvidenza². Dio ne sa più di voi e sistema gli eventi in modo che lavorino a favore di quell'interesse a lungo termine che non siete previdenti o maturi abbastanza da percepire. Bayle si sposta dagli auspici infantili di un atterraggio sicuro ai fantasmi più terribili. Supponiamo che Dio non sia un padre saggio e protettivo, ma uno che vi lascia toccare il fondo per sue esigenze narcisistiche. Supponiamo che Dio non sia una madre protettiva e amorevole, ma una che vi permette di rovinarvi per sempre – forse per invidia. I tentativi di sostenere la benevolenza di Dio, affermando che si tratta di suoi doni, danno forse un quadro migliore? Bayle elabora varie difese di Dio, con analogie relative alle tesi teologiche tradizionali sulla prescienza di Dio. Conclude con una tesi che ascrive al senso comune. Se Dio avesse mai sospettato che potessimo abusare della nostra libertà in modo da causare la nostra dannazione eterna, avrebbe dovuto tenere per sé i propri doni.

Le conseguenze della fede nell'onnipotenza di Dio sono dunque terrificanti. Le metafore di Bayle intendono mostrare quanto perdiamo se perdiamo la fede nella sua benevolenza. Ma supponiamo di imboccare l'altra strada, continuando a credere nella benevolenza di Dio e diminuendo le aspettative sulla sua onnipotenza. Bayle si impegna a mostrare che anche questa soluzione è ripugnante, per la teologia e per il senso comune. Supponiamo che Dio non possa fare o sapere quanto pensiamo. Supponiamo che sappia, quanto alle conseguenze delle proprie azioni, meno dell'essere umano medio. Dio non era del tutto certo che Adamo ed Eva sarebbero caduti? Bayle torna alla sua analogia preferita.

Se questa madre andasse essa stessa al ballo e se da una finestra vedesse e udisse una delle sue figlie opporre, nell'angolo di una saletta, una tenue resistenza alle richieste di un giovane galante, e se, vedendo che la propria figlia è a un passo dal cedere ai desideri del tentatore, non andasse a soccorrerla e a liberarla dalla trappola, non si direbbe giustamente che tale madre agisce come una crudele matrigna e che sarebbe capaccissima di vendere l'onore della propria figlia? [...] Non c'è persona con un minimo di esperienza che, pur non sapendo ciò che si agita nel cuore, ma conoscendolo solo da segni esteriori, non possa stabilire con sicurezza che una donna è sul punto di arrendersi, nello scorgere da una finestra il modo in cui tale donna si difende, quando la sua caduta è effettivamente prossima (Bayle 1, 55-56).

L'idea che Dio possa non sapere che avremmo abusato del suo dono trasforma il Signore degli Eserciti in un servo patetico – con meno *Menschenkenntnis* di un *voyeur* di moderata esperienza.

A indebolire le tesi tradizionali sull'onnipotenza di Dio si finisce in un battibaleno a un Dio che non è degno della nostra adorazione. Bayle pensa anche che si finisca diritto al Manicheismo. Se Dio è troppo benevolo per aver causato il male nel mondo, allora è stato fatto qualcos'altro. Che nulla venga dal nulla è, per Bayle, una regola prima del pensiero. Qualcosa dev'essere responsabile del male. Se non è Dio, deve essere un potere equivalente. In conclusione ritiene che rimane solo da scegliere tra versioni più o meno ragionevoli del Manicheismo. Un

Cristianesimo che mantiene la benevolenza di Dio deve rinunciare alla sua onnipotenza. Ma non è che Manicheismo approssimativo, incoerente. Molto meglio un compromesso, sostiene Bayle, e fare dei principi del bene e del male due sostanze differenti, anziché riunirli in una sola. In un modo o nell'altro, esiste un potere malvagio. Meglio chiamarlo Satana che Dio.

Il principio unico da voi ammesso ha, secondo la vostra opinione, voluto da tutta l'eternità che l'uomo peccasse e che il suo peccato fosse contagioso, producendo senza fine e senza interruzione, sull'intera faccia della terra, tutte le colpe immaginabili. Dopo di che ha preparato in questa vita al genere umano tutte le disgrazie che è possibile concepire: la peste, la guerra, la carestia, il dolore, la tristezza; e, dopo questa vita, un inferno, dove quasi tutti gli uomini subiranno in eterno tormenti da far rizzare i capelli quando se ne leggono le descrizioni (Bayle 1, 59-60).

Le concezioni ortodosse fanno apparire Dio un mostro. Bayle sostiene che il Calvinismo converta al Manicheismo più di quanto siano riusciti a fare i teologi precedenti. La ragione non preferirebbe forse due sostanze in conflitto che un solo Dio calvinista? Un Essere che rende eterni i tormenti dell'inferno, restringe il numero di chi vi sfugge a una minuscola minoranza e lo determina senza alcun riguardo per il merito, finisce per far apparire il Manicheismo decisamente solare. Qui va notato che Bayle aveva aderito alla Chiesa calvinista per lungo tempo. Discuteremo brevemente della sincerità delle sue credenze religiose, ma il suo scritto suggerisce che l'inferno è nel mondo in cui abita. È una parte della sua conclusione.

Cosa rimane da respingere? La prima delle premesse, che il male esiste, è solo questione di osservazione. Bayle pensa che nessuno che intenda tenere conto dell'esperienza possa mettere in dubbio il male. Omettete la seconda premessa, la benevolenza di Dio, e vi rimane un incubo. Omettete la terza, l'onnipotenza di Dio, e vi rimane il Manicheismo – più o meno celato. Se nessuna di queste tesi può essere abbandonata, allora si può solo respingere la ragione e la sua insistenza a trovare un senso. La spinta a combinare le tesi del senso comune e della ragione con le tesi della fede è del tutto ragionevole. E tuttavia non può essere soddisfatta. Tra ragione e fede si deve semplicemente scegliere. Bayle ritiene che la scelta sia chiara. Paragona la ragione a una polvere corrosiva che inizia attaccando la carne infetta di una ferita, ma poi distrugge la carne viva e l'osso. Anche se la ragione inizia confutando l'errore, presto ci porta fuori strada. La confusione e la contraddizione che lascia dietro di sé portano miseria e non producono né verità né virtù. La fede, al contrario, potrebbe salvare.

Il problema del male non è l'unico argomento di Bayle contro il valore della ragione umana, è solo il più forte. Il suo «Pirrone» offre altri motivi per rinunciare all'intelletto, se non per obiettivi tecnici minori. Uno di questi è notevole e ci riconduce al problema del male. Bayle pensa che la nuova filosofia – cioè il cartesianesimo – dia il tocco finale allo scetticismo. Mostra che gli oggetti dei nostri sensi non sono quello che sembrano. I corpi sono del tutto differenti dal modo in cui appaiono. L'apparenza ci dà qualità come calore, odore e colore; la scienza cartesiana ci dice che non sono che «modificazioni dell'anima». È vero, continua Bayle, che il cartesianesimo asserisce l'esistenza reale delle proprietà primarie, estensione e movimento. Ma questo (si può quasi vedere Bayle sorridere) è un terreno traballante. La sola prova dell'esistenza dei corpi è che senza di loro Dio sarebbe un ingannatore. Se niente corrisponde alle qualità secondarie che percepiamo, Dio ci avrebbe dato le idee di oggetti reali senza nulla che le sostenga. Ma

dacché mondo è mondo tutti gli uomini, a eccezione forse di uno su duecento milioni, hanno creduto e continuano a credere fermamente che i corpi siano colorati, mentre si tratta di un errore. Domando: Dio inganna forse gli uomini quando fa vedere loro questi colori? Se li inganna, nulla impedisce, in tal caso, che li inganni anche per quanto riguarda l'estensione (Bayle 1, 107).

Bayle usa l'opera di Descartes per fornire ulteriori motivi di dubbio. Se Descartes ha ragione, ci ha dato motivo di credere che Dio è un ingannatore. L'apparato epistemologico che ci dà arriva all'estensione dopo una lunga serie di argomentazioni. Giorno dopo giorno percepiamo colori brillanti, sapori intensi, odori forti. Adesso sappiamo che si tratta di un'illusione e tuttavia continuiamo a percepirli. Se Dio può ingannarci sulle qualità secondarie, perché non sulle qualità

primarie? Perché non su qualunque cosa?

In precedenza gli scettici *si preoccupavano* solo dello scarto tra apparenza e realtà; Descartes lo iscrive nella fisica. Cos'è un bastone spezzato nell'acqua per l'ottica seicentesca? Abbiamo visto Leibniz, tra gli altri, trasformare le spettacolari scoperte della scienza moderna in fondamenti per la fiducia nei poteri crescenti della ragione umana. Bayle li considera un fondamento in più per disperare. Rifiutandosi di cedere, attacca i cartesiani su un altro fronte. Spinto al limite, Descartes sceglie il volontarismo: parte del privilegio di essere Dio è di non dover agire in accordo con la ragione umana. Le scelte fondamentali di Dio, come le leggi della matematica e l'etica, sono prodotti della sua volontà. Non richiedono e non ricevono altro fondamento. Bayle ritiene che questa convinzione indebolisca gli stessi fondamenti cartesiani. Quanto più si insiste sull'incomprensibilità di Dio, tanto più si permette che possa essere e fare qualunque cosa. E in particolare: non può forse essere un ingannatore?

Cosa vuole Bayle? Usa la sua straordinaria abilità per indebolire tutte le posizioni tradizionali, ma si astiene dal sostenere una sua tesi. Forse sa quante obiezioni si danno a qualunque tesi. La conclusione dichiarata è un invito ad astenersi dall'argomento. Dice ai lettori di non guardare alla ragione ma alla fede. Alcuni studiosi pensano che il consiglio sia solo prudenziale – per i propri interessi immediati e per quelli dei suoi lettori. Bayle sostiene di difendere una tradizione cristiana scettica e che i suoi ragionamenti sono solo diretti a confutare la teologia razionalista. Ma si dice abbia sostenuto tali tesi per non essere incarcerato. Così le sue professioni di fede equivalgono a un sotterfugio. Anziché sgomberare il terreno agli slanci di fede, li mina definitivamente.

La concezione di Bayle influenza Voltaire e Hume. È più che le sue tesi, è il tono in cui sono espresse. Diversamente da grandi fideisti come Pascal o Kierkegaard, Bayle non tradisce la minima emozione religiosa. Dove mostra passione, è passione per l'ironia. Prova troppo piacere a descrivere l'oscurità del comportamento del re Davide, le idiozie futili e tortuose della teodicea tradizionale. (La tesi che la fede richieda la crocifissione dell'intelletto risuona in Bayle come in nessun altro.) Il tono, e ogni contenuto particolare, viene ereditato da Voltaire e Hume, le cui tesi sulla religione sono considerevolmente meno ambigue.

Eppure importanti studiosi moderni prendono Bayle alla lettera. C'è motivo di considerarlo il credente che dice di essere. Élisabeth Labrousse, per esempio, insiste sull'importanza del contesto. Bayle scrive in un'epoca in cui a terribili guerre di religione subentra una rigida persecuzione. L'esperienza personale di questa, sostiene, lo porta a condannare ogni fanatismo religioso e a promuovere la tolleranza religiosa in anticipo sui tempi. Di conseguenza, le sue argomentazioni contro la teologia ortodossa vogliono dimostrare che non possiamo mai conseguire la verità su una qualsiasi questione religiosa significativa. È un argomento a favore della tolleranza. Se la conoscenza è impossibile, a ciascuno deve essere permesso di scegliere la propria fede secondo coscienza. Da questa prospettiva, Bayle è un filosofo cristiano che distrugge ogni forma intelligibile di teologia cristiana. L'umiliazione della ragione umana è preliminare non solo alla fede ma anche all'umiltà religiosa e alla moderazione politica³.

È una questione che potremmo non risolvere mai. Più interessante per gli scopi presenti è che non abbiamo bisogno di risolverla. Bayle può essere stato un ateo o un fideista cristiano. Si è perfino sostenuto che fosse ebreo in segreto o un sopravvissuto ai massacri degli Albigesi. Il contenuto della sua fede religiosa è irrilevante. Le argomentazioni scettiche di Bayle possono condurre in entrambe le direzioni: respingere Dio in generale e qualsiasi religione in particolare, per rabbia o per disgusto; o abbracciarle in uno slancio di fede dettato dalla disperazione o dall'estasi. *La principale questione in gioco non è lo scetticismo riguardo alla religione, ma lo scetticismo riguardo alla ragione umana.* Ciascuna delle tre religioni occidentali comprende tradizioni razionaliste e fideiste; ciascuna può essere abbracciata o respinta. Il problema del male non può determinare il vostro punto di vista religioso, né è determinato da tale punto di vista. Questo diventerà più chiaro quando ci occuperemo di Hume, che considera le argomentazioni di Bayle come la ragione più forte per rifiutare Dio. Forse Bayle non le intende così, ma intende esattamente ciò che ha detto, quando si propone di convincerci a rifiutare l'argomentazione in favore di una fede cieca. Entrambe le risposte sono possibili. Si può conservare la propria fede in

Dio, pur riconoscendo che la fede è ai ferri corti con la ragione e l'esperienza; oppure si può rifiutare la fede. Non si può però conservare la propria fede nella ragione umana. Dopo che Bayle l'ha distrutta discutendo del problema del male, una sua ripresa va compiuta a livelli ben più profondi.

Non è Voltaire a farlo. Quando difende la ragione, fa apparire Pangloss uno scettico. Diamo un'occhiata al suo racconto *Zadig o il destino*, scritto dodici anni prima di *Candido o l'ottimismo*. Zadig assomiglia più a Giobbe che a Candido. È descritto come il migliore e il più saggio degli uomini. Zadig non è un discepolo inesperto, ma – in virtù delle sue evidenti abilità – un consigliere tenuto in gran conto da re e da malavitosi, da Babilonia all'Egitto. Ma come per l'eroe della storia più nota di Voltaire, le improbabili avventure portano Zadig attraverso il globo e rovesci della sorte più numerosi di quanti se ne possano contare. «Sono dunque finalmente felice!» esclama Zadig quando le sue virtù gli meritano una posizione che lo vede potente, utile e amato. Ha sempre torto, la fortuna più grande è presto seguita dall'esilio, o dalla schiavitù, o da una morte miserabile cui scampa per un pelo. Tutto ha luogo per meccanismi inspiegabili. Le giuste azioni lo conducono alla rovina, la malvagità di altri gli porta felicità e molti eventi accadono semplicemente per caso. Molti elementi del *Candido* sono già presenti: il girovagare per il mondo e la speranza di riunirsi a una amata lontana è il motore nascosto dei viaggi e dei travagli dell'eroe. Come quella di Candido l'esperienza di Zadig rivela che l'assassinio, l'avidità e il conflitto ideologico sono il motore che guida gran parte del mondo. Entrambi i libri descrivono una ricerca sull'astuzia della ragione. Come *Candido*, *Zadig* riecheggia Bayle quasi alla lettera: «è dunque necessario che vi siano crimini e sventure?»

Diversamente da Candido, Zadig ottiene una risposta. Pone la domanda all'angelo che appare alla fine della storia. L'angelo risponde con una spiegazione che assomiglia al mondo di Leibniz. Nella sua immensa diversità l'universo è stato necessariamente creato da una saggezza suprema.

«Non esiste affatto il caso: tutto è prova, o punizione, o ricompensa, o preveggenza. [...] Povero mortale! Cessa di disputare con ciò che dev'essere adorato» (Voltaire 1, 81).

L'angelo però può fare cose che Leibniz non può fare e come rappresentante della Provvidenza procede decretando la logica del mondo. Leibniz si rifiuta di fornire dettagli. Quando chiede una piccola prova del fatto che questo è il migliore dei mondi possibili, pensa, Bayle sta chiedendo troppo. Così Leibniz scrive che la richiesta di Bayle di un'esposizione dettagliata su *come* il male sia compatibile con l'idea del migliore dei mondi possibili è «domandare un po' troppo»: «a noi basta far osservare che nulla *impedisce* che un certo male particolare sia connesso con ciò che in generale è migliore» (Leibniz, 557, corsivo mio).

Sul piano formale Leibniz ha senz'altro ragione. Qui come altrove le sue riposte mostrano i limiti del formale – cosa che nessun altro eccetto Bertrand Russell ha segnalato⁴. Diversamente da Leibniz l'angelo di Zadig ha potere in ambito pratico e teorico. Riduce in cenere la casa di un ospite particolarmente generoso e affoga il giovane attraente, unica consolazione di una vedova virtuosa. Quando Zadig protesta indignato, l'angelo rivela la verità dietro le apparenze. Un immenso tesoro giace sotterrato sotto la casa, un tesoro che il proprietario avrebbe potuto trovare solo mandando la sua casa in rovina. Se il ragazzo avesse continuato a vivere, avrebbe ucciso sua zia l'anno dopo e Zadig stesso quello seguente. Le virtù di Zadig gli danno un accesso privilegiato a verità che ci sono nascoste. Quando gli angeli discendono a dare spiegazioni, non è necessario cercare ragioni sufficienti per la fede. Inoltre Zadig è pienamente ricompensato per la sua forza d'animo. Nonostante i brutti scherzi dei rivali è coronato re di Babilonia, acclamato come il più coraggioso e saggio dei suoi cittadini e gli viene concessa la mano della bella e virtuosa regina che lo ha amato da lontano per anni.

Qui *Zadig* ci ricorda l'epilogo di Giobbe, un finale così crasso che gli studiosi biblici lo liquidano come un'aggiunta successiva tesa a soddisfare gli ortodossi. Come ricompensa per i suoi guai, i possedimenti di Giobbe vengono restituiti con gli interessi: il Signore gli dà 14.000 pecore per rimpiazzare le originali 7.000 incenerite da un fulmine, 6.000 cammelli per risarcirlo dei 3.000 rapinati dai Caldei. Potrebbe sembrare una farsa parigina, ma *Zadig* non lo è. Voltaire è

perfettamente impassibile: «l'impero godette di pace, gloria e abbondanza; fu il più bel secolo della terra: il mondo era governato dalla giustizia e dall'amore. Si benediceva Zadig, e Zadig benediceva il cielo» (Voltaire 1, 84).

Nel 1747 il mondo sembra essere in ordine. La conclusione del *Candido* non è meno fiabesca: tutti i malandati personaggi si radunano nuovamente dai confini della terra per unire le forze in un giardino. Ma se la conclusione del *Candido* serve a deridere l'ottimismo di Leibniz e Rousseau, la conclusione di *Zadig* lo conferma.

Cos'è accaduto tra *Zadig* e *Candido*? I dati sono praticamente identici, tuttavia al lettore sono date conclusioni quasi opposte. I crimini e le sventure spiegati e redenti nel primo sono lasciati in sospeso nel secondo racconto. Se il *Candido* prevede una voce saggia, è quella del manicheo Martino che conclude che il mondo esiste per farci diventare matti. Lo spostamento di Voltaire è stato spiegato con i rovesci della fortuna. Voltaire ha raggiunto fortuna e potere, amicizia e amore. Ma nel 1749 la straordinaria donna con cui ha felicemente vissuto muore nel dare alla luce il figlio di un altro uomo. Pochi anni dopo, il suo soggiorno presso la corte prussiana a Potsdam finisce per una violenta lite con Federico il Grande. La spiegazione può sembrare *ad hominem*, ma Voltaire non se ne preoccuperebbe. Sarebbe il primo a sostenere che le circostanze influenzano le visioni del mondo.

Il piacere di lamentarsi e di esagerare è tanto grande che alla minima graffiatura si grida che la terra grondava di sangue. Siete stato ingannato? Tutti gli uomini sono spregiurati. Un uomo di temperamento melanconico che abbia sofferto un'ingiustizia vede l'universo pieno di dannati, come un giovane gaudente che va a cenare con la sua bella, dopo il teatro, non immagina che al mondo ci siano degli sventurati (Voltaire 6, 312).

La tesi che proiettiamo i nostri umori nel cosmo, e li chiamiamo visioni del mondo, ritorna in racconti come *Il mondo così com'è* e *Candido*⁵. Ma il cambiamento di prospettiva non si deve solo a rovesci di fortuna. Tanto per cominciare, le cose non andavano così male. È *dopo* il poema di Voltaire sul terremoto di Lisbona che Rousseau commenta la discrepanza tra le benedizioni che il mondo concede a Voltaire e la sua gratitudine verso il mondo. Dalla prospettiva di Rousseau, Voltaire ha tutte le ragioni per comportarsi come Pangloss⁶. E non si tratta di semplice invidia, Rousseau non ha torto. Voltaire ha una notevole capacità di respingere le frecce dell'oltraggiosa fortuna, si riprende dalla cattiva sorte con la rapidità con cui Candido si riprende dai colpi del reggimento bulgaro. Quando scrive quell'episodio, Voltaire sta sicuramente pensando al cattivo trattamento ricevuto dal re-soldato prussiano. Ma perfino dopo la fuga da Sans Souci e dopo la morte del suo unico vero amore, Voltaire scrive che la sua vita è così felice che quasi se ne vergogna.

Le inferenze autobiografiche non possono dunque spiegare il cambiamento di prospettiva. Né lo fa qualsiasi altra tesi ingenua sulle relazioni tra esperienza e teoria. Se Voltaire è fedele a una tradizione, è quella iniziata con Bayle. Entrambi ritengono che una descrizione perspicace della realtà deve precedere qualsiasi speculazione. La speculazione cieca di Candido mostra che non ha mai imparato a pensare con la propria testa. Vede il mondo attraverso le lezioni di Pangloss, la cui fama di grande filosofo gli deriva dal ruolo di precettore in un castello della Westfalia. Candido guadagna un pizzico di saggezza quando, guidato dallo scettico Martino, rifiuta la speculazione a favore del lavoro duro e semplice. Una tesi del *Poema sul disastro di Lisbona* è che la fredda osservazione – di corpi maciullati e bambini urlanti – è di per sé sufficiente a provare la vanità della filosofia.

Il lettore potrebbe concludere che Voltaire è diventato vecchio e saggio, ha calcolato il numero di mali nel mondo ed è di conseguenza diventato scettico sulla possibilità di dargli un senso. Tale conclusione suggerirebbe che le descrizioni dell'esperienza nei successivi *Candido* o *Poema sul disastro di Lisbona* sono più dure, più brutali, delle descrizioni disponibili in precedenza. Ora, la descrizione di Candido della Guerra dei Sette Anni fa perfettamente eco a quella di Bayle.

Nulla era più bello, più agile, più brillante, più ordinato dei due eserciti. Le trombe, i pifferi, gli oboe, i tamburi, i cannoni, facevano un frastuono infernale. Da principio i cannoni stesero circa seimila uomini da

entrambe le parti, poi la moschetteria tolse dal migliore dei mondi su per giù diecimila cialtroni che ne infettavano la superficie. [...] Finalmente, mentre i due re facevano cantare il *Te Deum* ognuno nel proprio campo, egli decise di andare a ragionare altrove sugli effetti e sulle cause (Voltaire 5, 104).

Ma le scene di orrore esasperato del *Candido* non sono molto diverse dalle precedenti. Zadig può raffigurarsi «gli uomini quali in effetti sono: insetti che si divorano reciprocamente, stando su un piccolo atomo di fango» (Voltaire 1, 45). E un racconto scritto un anno dopo, enfaticamente denominato *Il mondo così com'è*, descrive un viaggiatore incaricato di fare un resoconto dello stato del mondo da un angelo che deve decidere se vada distrutto o meno. La litania di guerra e sangue e tradimento è sostanzialmente la stessa delle opere successive. L'epilogo è laconico. L'angelo decide che se non tutto è buono, è almeno passabile. Distruggere una città per i suoi peccati ha senso quanto distruggere un'opera d'arte perché non è composta solo da oro e gioielli. Se Voltaire arriva a porre la questione diversamente, non è per una differenza in ciò che ha visto.

La rappresentazione dell'esperienza in questi racconti è realistica? Se *Candido* appartiene a un genere, sembra essere la satira. Il realismo appare inappropriato. Gli eventi del racconto e la velocità alla quale si susseguono sono qualcosa di più che improbabili. La rapida successione di morti apparenti e riprese miracolose, rivelazioni inaspettate, favolose ricchezze, tormenti insostenibili, è così impossibile che non ricerca nemmeno la fiducia del lettore. Siamo lasciati liberi di congetturare sulle intenzioni di Voltaire, dal momento che non siamo tenuti a prestare attenzione alla storia. Nelle conversazioni di tutti i giorni, definire una descrizione del mondo più realistica di un'altra è un modo velato di dichiarare il proprio pessimismo. Il sottotitolo di *Candido* è o *l'ottimismo*. Voltaire non prende impegni, fa volteggiare la triade ottimismo/pessimismo/realismo come altrettanti birilli in aria. La totale assurdità delle combinazioni di eventi che accadono ai personaggi di *Candido* è uguagliata solo dalla loro totale veridicità. I personaggi possono anche essere inventati, ma ciò di cui fanno esperienza non lo è – compresa la storia dei sei re deposti a Venezia che è così divertente che Candido pensa di assistere a una carnevalata. Il libro inizia con la Guerra dei Sette Anni, quando le persone venivano scannate senza alcun motivo. L'inquisizione ha effettivamente bruciato degli stranieri in nome di Dio. I conquistatori europei hanno veramente ucciso milioni di indigeni alla ricerca dell'oro. Gli schiavi africani sono stati realmente mutilati nelle colonie di paesi illuminati come l'Olanda, e paesi progressisti come l'Inghilterra hanno realmente giustiziato i loro ufficiali per non aver vinto battaglie decisive. Le donne sono state realmente stuprate come naturale conseguenza della guerra. Non meno autentici sono gli esempi di mali minori elencati in *Candido*: un'aristocrazia così disgraziata e idiota che preferisce uccidere e morire che abbandonare i propri privilegi; furti e tradimenti che abbondano nel libro; eventi naturali come il terremoto di Lisbona, e in particolar modo la scena immediatamente precedente, in cui la prima anima autenticamente buona di tutto il racconto affoga nella tempesta alla quale sopravvive invece un delinquente senza principi.

Tutto ciò per dire: *Candido* è breve, compresso e satirico, ma non per questo *falso*. È una descrizione della realtà e anche notevolmente accurata. Ogni buon europeo potrebbe tracciare una analoga lista di atrocità leggendo un giornale. Voltaire si astiene dal creare la trama e la profondità letterarie che ci porterebbero a identificarci con i personaggi, o a indignarci per loro, e crea un resoconto ancora più raccapricciante. Anticipa i moderni media, fornendo una serie di brevi notizie sulla miseria umana da una parte all'altra del globo. Come i moderni media riportano qualunque crimine capitato, quali che siano le fonti, Voltaire sostiene di essere imparziale. Come i moderni media, si diverte a documentare i crimini commessi da principi e chiese rivali, popoli selvaggi e civilizzati. L'epoca di Voltaire, come la nostra, è attraversata da un senso di universalità: i viaggi e il commercio offrono ai popoli un accesso reciproco senza precedenti. L'Illuminismo si nutre avidamente di resoconti, reali e inventati, su usi e costumi di altri continenti. Il *Candido* è una satira di tali resoconti o una loro continuazione? In ogni caso, la lezione che se ne trae appare chiara. Se l'umanità ha qualcosa in comune, si tratta di crimini e sventure.

Fine della descrizione. La descrizione della realtà nelle opere precedenti e più allegre è così simile alla descrizione delle successive e più desolanti, da far pensare che Voltaire la consideri una

semplice descrizione. La questione è cosa ne facciamo. Voltaire è consapevole che siamo inclini alla lamentela. Una tesi centrale nel *Candido*, in effetti, è che ci piace credere che i nostri problemi siano i peggiori. La donna anziana, la cui saggezza rude è per Cunegonda ciò che gli insegnamenti di Martino sono per Candido, propone di passare il tempo durante il viaggio dal Vecchio al Nuovo Mondo:

prendetevi uno svago, invitate ognuno dei passeggeri a raccontarvi la sua storia, e se ne troverete uno solo che non abbia più volte maledetto la propria vita, che non abbia spesso creduto di essere il più infelice degli uomini, gettatemi in mare a testa in giù (Voltaire 5, 127).

Cunegonda accetta la scommessa e convince chiunque sia a bordo a raccontarle le proprie avventure. Dopo di che conferma che l'anziana donna aveva ragione. Simili esercizi di sofferenza comparativa abbondano nel libro⁷. Pangloss e il Barone, fratello di Cunegonda, ricevono venti frustate al giorno per aver litigato su chi avesse subito l'ingiustizia più grande e continuano a farlo nonostante tutto. Molto prima che la società del ventesimo secolo inizi a considerare la vittimizzazione una fonte del diritto, Voltaire ritrae sei re spodestati a un carnevale, ciascuno che rivaleggia nell'onore di essere il più miserabile. La scena rende chiaro dove finisce l'umanità al termine di *Candido*. Il problema del male inizia con un unico e maestoso Giobbe, in un testo che non ci fa mai dubitare che si tratti del più infelice degli uomini. Non fosse per Giobbe, il mondo potrebbe essere in ordine – o così è sottinteso. Alla metà del diciottesimo secolo la sventura si è moltiplicata. Nemmeno la vera e propria regalità permette di rivendicare nobiltà, maestà o anche solo solennità. La gloria perduta aumenta con la sventura così come il ridicolo della propria triste condizione.

È una lettura audace, ma correrò il rischio: Voltaire sta combattendo contro la sua stessa tendenza a essere compiacente. Sa di essere stato benedetto dalla sorte. Sa anche che tendiamo a lamentarci. Per Voltaire potrebbe anche essere una virtù. Nel poema sul disastro di Lisbona avanza la tesi che i nostri lamenti provengono dalle più nobili emozioni umane – non dalla vanità o dall'orgoglio. Pope, insieme ad altri più tradizionali difensori dell'ordine cosmico, accredita quest'ultimo. Arriva perfino a definire uno «spregevole verme!» chiunque metta in questione quell'ordine – un epiteto particolarmente crudele non solo per il giudizio ma anche per l'implicito rimando a ciò che ne sarà di noi tutti. I sottotitoli di Voltaire sono indicativi; il *Poema sul disastro di Lisbona* è sottotitolato *Un'indagine dell'assioma «Tutto è bene»*. Nella sua prefazione Voltaire dichiara il suo «amore ed ammirazione» per «l'illustre Pope», che aveva precedentemente tradotto e provato a imitare. Dice di essere ancora d'accordo con lui. Così Voltaire scrive che:

[Pope] confessa dunque, con tutta la terra, che vi è del male nel mondo, così come del bene; dichiara inoltre che nessun filosofo ha mai potuto spiegare l'origine del male morale e del male fisico; sostiene che Bayle, il più grande dialettico che abbia mai scritto, non ha fatto che insegnare a dubitare, e che egli lotta contro se stesso; dichiara che v'è tanta debolezza nei lumi dell'uomo quanta miseria nella sua vita (Voltaire 3, 99).

Condivide questo e di più con Pope. Pensa che Pope non abbia mancato di comprensione o di osservazione, ma di compassione. Sono la generosità e la compassione, non l'arroganza o la presunzione, che ci portano a disapprovare il male naturale. Le dottrine di Leibniz e Pope agguingono al danno la beffa.

Se nel novembre del 1755 – allorquando Lisbona, Méquinez, Tétuan, e tante altre città, furono inghiottite insieme a un così gran numero dei loro abitanti – alcuni filosofi avessero gridato agli sventurati che con dolore scappavano dalle rovine: «Tutto è bene; gli eredi dei morti aumenteranno le loro fortune; i muratori guadagneranno denaro nel ricostruire le case; le bestie si nutriranno dei cadaveri interrati tra le rovine: è l'effetto necessario di cause necessarie; il vostro male particolare è niente, voi contribuirete al bene generale»; certamente un tale discorso sarebbe stato tanto crudele quanto era funesto il terremoto. Ecco ciò che dice l'autore del «Poema sul disastro di Lisbona» (*ibidem*, corsivo mio).

Chi sottolinea come questo mondo non sia il migliore almeno riconosce il dolore altrui, anche se non può alleviarlo. Presumere che agisca per motivi meno edificanti è semplicemente sbagliato.

Voltaire si spinge oltre. Non solo la visione di Pope non è riuscita a consolarci; ci ha lasciati senza speranza. Se il male è necessario, abbiamo ancor più motivo di disperare. È un ottimismo che distrugge la speranza in un mondo migliore⁸. Il poema termina definendo la speranza l'unica felicità sulla terra. Voltaire lascia convenientemente ambiguo l'oggetto di tale speranza. Che la felicità dipenda dalla speranza nel paradiso o dalla possibilità di un miglioramento nel mondo, non è una questione che intende affrontare. Come anticristiano militante, probabilmente pensa a quest'ultima, anche se non vorrebbe metterlo per iscritto⁹. Ma forse anche Voltaire ritiene che la speranza in un'altra vita sia ciò che ci trattiene dalla disperazione.

In sintesi: la descrizione della realtà nel *Candido* è congruente non solo con quella di Pope, e in qualche modo con quella di Leibniz, ma anche con le altre opere. C'è poco disaccordo sui fatti del mondo e ancora meno sulla capacità delle teorie correnti di ordinarli. Non si tratta della verità o falsità di tesi particolari, neanche della verità o falsità di più generali prese di posizione teoriche. A volte Voltaire sembra semplicemente sostenere che l'esperienza bruta è prioritaria rispetto a qualsiasi teoria che cerchi di ordinarla. Ma Voltaire, come Pope, non è un metafisico, così come non può essere considerato un empirista. L'empirismo e il razionalismo sono troppo sommari e troppo generici per delineare le posizioni disponibili nel decidere dove collocare l'esperienza nelle nostre visioni del mondo. La questione non è se si guardi o meno all'esperienza, ma la distanza da cui la si osserva.

Francis Bacon sostiene che il progresso scientifico è iniziato quando gli scienziati hanno cominciato a guardare all'esperienza. Ma i moderni storici della scienza mettono in evidenza che se si parte dall'esperienza senza presupposti teorici, si arriva con più probabilità alla meccanica di Aristotele che a quella di Galileo¹⁰. Kant attribuisce le rivoluzioni della scienza moderna al coraggio di Copernico nel *contraddire* la testimonianza dei sensi (Kant 3, 1: 23-24 – BXXII). L'ideologia che ci incoraggia a smettere di guardare ai vecchi libri e a cominciare a guardare al mondo è stata oggetto di annose critiche. Ma anche se la libera percezione dell'esperienza è la sola cosa in grado di aiutarci, si tratta comunque di una questione di messa a fuoco. (Coloro che si rifiutano di guardare attraverso il telescopio di Galileo non sono semplicemente ottusi. Perché privilegiare *quella* prospettiva?) Quanto vicino bisogna stare? La critica di Voltaire a Pope rappresenta la nascente critica all'ideale di oggettività. Visto dai cieli, Pope potrebbe tranquillamente avere ragione. Osservati a una distanza e a un'altezza sufficienti, i nostri problemi possono apparire piccoli e compatibili con un universo in cui ogni cosa è ordinata per il meglio. Ma dopo aver citato il *Saggio sull'uomo* di Pope, Voltaire difende il nostro diritto a un'altra prospettiva.

Non trovate forse un grande sollievo grazie alla ricetta di Lord Shaftesbury, il quale vi dice che Dio non andrà certo ad alterare le sue eterne leggi per un così misero animale come l'uomo? Ma bisogna ammettere almeno che questo misero animale ha il diritto di strillare umilmente, e di cercare di comprendere, mentre grida, perché mai quelle eterne leggi non sono state fatte per il benessere di ogni individuo (Voltaire 6, 67).

Noi miserabili piccoli animali abbiamo il diritto di interrogarci sulla nostra miseria. Voltaire non si ferma qui: un Dio che manca di fare questo e si limita a osservare da lontano, come il maestro e disinteressato Dio del Deismo, è un Dio che andrebbe incolpato per la sua mancanza di umanità – in assenza di un mondo migliore.

Considerato quanto Voltaire è odioso a Rousseau, sarebbe strano prenderlo per un modello di gentilezza. Ma il loro scambio unilaterale sul terremoto di Lisbona non lascia altra scelta. Nel suo scritto su Lisbona, Rousseau dà la colpa alle vittime. Nel suo scritto su Lisbona, Voltaire le sente urlare. Quando è che la mancanza di compassione diventa un rimprovero filosofico? Il poema filosofico di Voltaire dice a Pope, maestro della poesia filosofica, poco più di quanto segue: esistono circostanze nelle quali scrivere poesie potrebbe rivelarsi una barbarie.

Un filo che unisce tutti gli autori discussi in questo capitolo è l'umorismo tagliente e

pungente che fa da curiosa controparte alla loro tetra descrizione delle apparenze. Forse sentono di poterselo permettere, al contrario degli appassionati ricercatori di un ordine dietro le apparenze. Forse ne hanno semplicemente più bisogno. Malgrado tutta la brillantezza e lo spirito cosmopolita Voltaire appare lacerato. Una parte di lui trova che il principio di ragion sufficiente sia del tutto evidente. Ne vede le tracce nella propria vita, che in alcuni momenti appare benedetta come quella di Zadig. In alcuni momenti, senza dubbio. La convinzione che ci sia una ragione per ogni cosa che accade può essere variamente analizzata. Malgrado tutto ciò su cui scherza, Voltaire non è più incurante di Leibniz nell'interpretare il principio di ragion sufficiente e forse lo è meno. Leibniz non dà mai una trattazione consistente della tesi che chiama il suo grande principio. Quando dice che niente accade mai senza una ragione, lascia il lettore perplesso, poiché non mette mai adeguatamente in evidenza la distinzione tra cause finali e cause efficienti, anzi può anche averle deliberatamente equivocate¹¹. Voltaire è affascinato da improbabili catene causali. È chiaramente portato a credere nel destino, fratellastro della Provvidenza, e vi ritorna in tutta la sua opera. La serie di avventure che conducono Candido nelle braccia di Cunegonda dopo il disastro di Lisbona è tale da impedire ai lettori di prendere la storia sul serio. Con un lieto fine che somiglia più a un cartone animato o a una farsa che alla letteratura. Ma ripensate alla discussione kantiana del problema di mentire agli assassini. È questo tipo di improbabilità, quando finisce male, che rende tragico qualcosa. (Se Edipo fosse arrivato all'incrocio un quarto d'ora più tardi si sarebbe trattato di epica. Se Giulietta si fosse svegliata un quarto d'ora prima avrebbe procurato alle sue avventure un posto negli annali del romanzo rosa.) Secondo: non importa quale sia il loro esito, le catene improbabili costituiscono il tessuto della storia. Il *Dizionario* di Voltaire dedica una voce all'argomento. Il re di Napoli deve la sua corona, e probabilmente la sua esistenza, a una serie di eventi che iniziano con una minuscola lite tra due donne in attesa. Dopo questo esempio Voltaire conclude:

Esaminate le condizioni di tutti i popoli dell'universo, e vedrete che esse sono fondate su una serie di fatti che sembrano di nessun peso, e da cui tutto dipende. Tutto è ingranaggio, puleggia, corda, molla, in questa immensa macchina (Voltaire 6, 107).

Voltaire pone queste catene alla base dell'ordine naturale e della storia umana. Tutta la sua opera enfatizza la folle contingenza che abita il mondo, che appare così fortuito da non poterlo essere per davvero.

Oppure lo è davvero? Il mio suggerimento che il destino sia il parente povero della Provvidenza è deliberatamente evasivo. Voltaire, alla fine, non lo è. La differenza più chiara tra i primi e gli ultimi scritti è la distinzione tra ragioni e cause. Opere come *Zadig* e il *Dizionario*, dietro tutte quelle incredibili catene di eventi, vedono la saggezza. Opere come il *Poema sul disastro di Lisbona* e *Candido* no. Voltaire è ancora *tentato* di cercare la mano della Provvidenza al di là di qualsiasi improbabilità. Ma è spietato con i suoi lettori e con se stesso. *Candido*, in particolare, aumenta le nostre aspettative di un significato solo per meglio distruggerle. Ancora e ancora suscita speranze nella Provvidenza: il Grande Inquisitore che ha ordinato l'impiccagione di Pangloss è ucciso da Candido; il pirata olandese che lo deruba annega con i suoi tesori in una battaglia navale. Ma Voltaire suscita speranze solo per deriderle, gli innocenti muoiono altrettanto facilmente e molti mali finiscono per non essere puniti. Non c'è nessun ordine da trovare. Della ragion sufficiente rimane quella causalità efficiente dettagliata da Pangloss quando spiega la genesi della sua sifilide.

La malattia di Pangloss è una negazione della Provvidenza, non semplice agnosticismo. (Forse una divinità vendicativa voltairiana direbbe che il pomposo dottore se l'è voluta, ma tale lettura appare forzata.) L'esempio della sifilide non è casuale. Consideriamo la voce «Amore» nel *Dizionario* di Voltaire:

La maggior parte degli animali che si accoppiano provano piacere con un solo senso, e non appena soddisfatto questo appetito, tutto finisce. Nessun animale all'infuori dell'uomo conosce gli amplessi cui tutto il corpo è sensibile; le labbra soprattutto gustano una voluttà che niente stanca. Questi piaceri appartengono soltanto alla nostra specie; infine, l'uomo può abbandonarsi all'amore in ogni tempo, mentre

gli animali hanno un tempo determinato. Se riflettiamo su questi privilegi, potremo dire con il conte di Rochester: – L'amore, in un paese di atei, farebbe adorare la Divinità (Voltaire 6, 21).

Voltaire procede descrivendo in dettaglio le meraviglie dell'amore erotico e i vantaggi che ci dà sulle altre specie. L'amore sviluppa talenti del corpo e della mente a partire dal materiale fornito dalla natura. I modi in cui l'inclinazione e l'arte si uniscono per rendere l'amore erotico la gloria della vita umana dovrebbe farci inchinare in grata reverenza. Fino a quando non pensiamo: se gli animali non conoscono mai il piacere dell'amore, sono però ugualmente inconsapevoli delle sue pene. La sifilide è il messo con cui «la natura ha avvelenato i piaceri dell'amore e le origini della vita» – e quindi i nostri sforzi di trovarvi un ordine.

Se mai si poté accusare la natura di disprezzare la sua opera, di contraddire i suoi disegni, di agire contro i suoi scopi, è proprio in questa occasione. È questo proprio il migliore dei mondi possibili? Come! Se Cesare, Antonio, Ottaviano non ebbero questa malattia, non era possibile che essa non facesse morire Francesco I? – No, – ci dicono, – le cose erano così preordinate per il meglio –. Voglio ben crederlo, ma è duro (Voltaire 6, 75).

Qui troviamo in prosa il movimento che *Candido* fornisce sotto forma di favola. Voltaire offre prove per l'argomento del disegno intelligente, commuovendo i lettori fin quasi alle lacrime. Proprio quando siamo pronti a cantare quei salmi che Kant pensa avrebbero fatto impallidire il re Davide, Voltaire ci chiude la bocca. Non per farci apparire stupidi. Al contrario: Voltaire non farebbe uno scherzo del genere così spesso, se non stesse lottando contro se stesso. Nel brano appena citato, è esplicito: *Voglio ben crederlo*. Qui -lo si riferisce al complesso dell'ottimismo settecentesco che osserva le meraviglie ordinarie, che chiama l'ordine rivelato un miracolo e che conclude dirittamente per un Dio che ordinariamente opera meraviglie. Gli occhi e le mani umane servono come esempi deisti di una struttura così meravigliosa da dover essere stata programmata. Voltaire aggiunge le labbra. Quale prova migliore di un Architetto che ha sistemato le cose per il progresso della sua specie prescelta? Ma prima che possiate indugiare sull'ordinaria meraviglia di un bacio, Voltaire ve ne ricorda l'esito frequente.

Per il diciottesimo secolo la fede nella Provvidenza è fondamentale per qualsiasi forma di religione. Alla voce «Teismo» del *Dizionario* Voltaire riconosce che nessuna difficoltà nella nozione di Provvidenza può scuotere la fede di un teista, poiché si tratta solo di difficoltà e non confutazioni¹². Senza un'intuizione sulla natura di un mondo a venire – in questa vita o in un'altra – l'idea di un Dio giusto che ricompensa non può essere confutata. Il nocciolo di questa idea è necessario a ogni religione che si voglia razionale. Affermando un nesso chiaro e certo tra mali morali e mali naturali, l'idea della Provvidenza nega la nozione di grazia e di ateismo. La grazia e l'ateismo lasciano al caso il nesso tra virtù e felicità. La ragione richiede che il nesso sia sistematico. Un nesso sistematico tra quello che fate e quello che vi accade è importante per il Deismo come per il Cristianesimo. Se il nesso tra virtù e ricompensa fosse casuale, l'orologio non funzionerebbe – per usare un'altra delle metafore preferite dei deisti. Quale orologiaio disegnerebbe un meccanismo nel quale gli ingranaggi e le rotelle girano ora in un senso, ora in un altro, senza nessun avvertimento?

L'amore e Lisbona contraddicono l'esistenza della Provvidenza, in quanto contraddicono il nesso tra male morale e male naturale. Ora, Voltaire crede che i mali morali siano di gran lunga il problema più grande. Il 16 dicembre del 1755 scrive ad un pastore protestante:

Compatisco, come voi, i portoghesi; ma gli uomini, nella loro piccola tana, si fanno più male di quanto ne faccia loro la natura. Le nostre guerre sgozzano più uomini di quanti ne inghiottano i terremoti. Se a questo mondo avessimo da temere solo la sventura di Lisbona, staremmo passabilmente bene (Voltaire 4, 4: 636).

Nel *Candido*, il terremoto è meno orribile dell'*auto da fé* voluto dall'Inquisizione per scongiurare ulteriori disastri. Ed è singolare che l'unico mito cristiano al quale Voltaire desidera rimanere fedele sia il mito della Caduta. Considera che il peccato originale rifletta l'esperienza

umana in modo più vero che le dottrine ottimistiche di Pope o dei Sociniani¹³. È un pensiero che Voltaire esprime in tutte le sue opere: ciò che gli uomini si fanno l'un l'altro è peggio di ciò che la natura fa loro. Non ha bisogno che Rousseau gli ricordi che abbiamo già abbastanza da fare per sradicare mali morali sui quali possiamo influire, senza doverci preoccupare dei mali naturali. Né dobbiamo dimenticare che, malgrado le sue irritanti cadute di tono, Voltaire spende una considerevole quantità di tempo a sradicare i mali morali, in lunghe e ripetute campagne contro gli abusi di potere, che lo intitolano a essere il primo intellettuale moderno politicamente impegnato. E tuttavia. Se la diffusione del male morale è ciò che più ci porta alla disperazione, l'assenza di ogni nesso tra i mali morali e quelli naturali ci fa diventare matti. Ciò che si può sopportare è finito. Perfino Giobbe, la cui pazienza è proverbiale, maledice la sua nascita quando la malattia lo colpisce. Quando i mali naturali ci colpiscono, i mali morali sembrano moltiplicarsi e perfino il più giusto tra noi può perdere la fiducia nelle proprie capacità di combatterli.

Non c'è dubbio che la negazione di nessi sistematici tra mali morali e mali naturali contiene elementi progressisti. L'esempio della sifilide lo mostra bene. Per le culture puritane, ai tempi di Voltaire come ai nostri, le malattie trasmesse sessualmente sono una prova della Provvidenza. Chi ha peccato andando a letto con persone poco raccomandabili non deve aspettare l'altro mondo per testimoniare della realtà della giustizia divina. Ora, nel negare che la sifilide abbia un significato, Voltaire nega che il sesso sia un peccato.

Per questa peste non capita come per tanti altri mali, che sono la conseguenza dei nostri eccessi. Non fu la dissoluzione ad introdurla nel mondo: [...] essa è nata nelle isole dove gli uomini vivevano nell'innocenza, e di là si è diffusa nel vecchio mondo (Voltaire 6, 22).

Ma le lezioni tratte da Voltaire mostrano perché Madame de Staël lo accusi di «gaiezza diabolica». Supponiamo che applaudiate il suo rifiuto di connettere mali morali e mali naturali, dato che condividete il rifiuto di Voltaire a considerare la fornicazione un male. Supponiamo che siate inclini a condividere che si tratti, al contrario, di quel bene che dovrebbe farci diventare teisti. Il mondo è forse più luminoso perché consiste di semplici catene causali che non ricompensano né puniscono, ma che permettono ciecamente che tale bene comporti un male simile? (Voltaire non inizia nemmeno a riflettere sull'argomento dei cuori spezzati, forse perché li considera dei mali non naturali che possono essere, con un po' di sforzo, evitati.) Al primo incontro con Pangloss, Candido si ritrae con terrore dal pedante tormentato dalla sifilide. Ritornato in sé,

si informò sulla causa e sull'effetto, sulla ragione sufficiente che aveva ridotto Pangloss in uno stato tanto pietoso. «Ahimè! disse l'altro, è l'amore! l'amore, il consolatore del genere umano, il conservatore dell'universo, l'anima di tutti gli esseri sensibili, il tenero amore. – Ahimè! disse Candido, l'ho conosciuto, questo amore, questo sovrano dei cuori, quest'anima della nostra anima; mi ha valso soltanto un bacio e venti calci nel sedere. Come mai una causa tanto bella ha potuto produrre in voi un effetto tanto abominevole?». Pangloss rispose in questi termini: «O mio caro Candido! Avete conosciuto Paquette, quella graziosa servetta della nostra augusta baronessa; ho assaporato nelle sue braccia le delizie del paradiso, che hanno provocato questi tormenti infernali da cui mi vedete divorato» (Voltaire 5, 107).

Pangloss rintraccia la fonte della sua sifilide attraverso una lunga genesi di cause efficienti che frustra ogni tentativo di trovarne le cause finali. È interrotto da Candido, che chiede ragionevolmente se il diavolo sia dietro l'intera faccenda. Pangloss pensa di no. È ancora risoluto a lanciarsi in un altro sermone perché la sifilide sia necessaria nel migliore dei mondi possibili, per quanto colpisca e sconfigga il principale fine della natura. Alla fine del capitolo fanno vela per Lisbona. Il lettore vuole di più?

Candido è, tra le altre cose, un romanzo a chiave e non mancano le speculazioni in cerca di chiavi. Martino il Manicheo deve essere ispirato a Bayle, alcuni hanno sostenuto che Leibniz o Pope debbano portare il peso di aver fatto da modello per Pangloss. I difensori di Leibniz sostengono che Voltaire non poteva comprendere il sofisticato sistema del maestro, ma che deve aver attaccato uno dei suoi sprovveduti divulgatori, come Pope. I partigiani di Pope, al contrario,

sono certi che Pangloss esponga non le ricche e ambigue lezioni del *Saggio sull'uomo* ma la secca e dogmatica *Teodicea*. Io sospetto che Voltaire pensi a entrambe e insieme alla possibilità che le parole possano esserci d'aiuto sul problema del male. Parole di qualsiasi genere.

Chi altri compare? L'onesto giovane uomo senza nome né fortuna che dà il titolo all'opera potrebbe ben essere Rousseau. Il suo viaggio, la sua visione del mondo e la sua esasperante ingenuità lo suggeriscono. Per di più le virtù di Cunegonda sono evidenti al solo Candido. Incapace di meritare la sua fiducia e di scrivere una lettera, il ritratto evoca l'opinione che i *philosophes* avevano dell'amante di Rousseau, Thérèse Levasseur. Se Rousseau è il modello del protagonista, l'autore è inspiegabilmente gentile con lui quando, alla fine, gli concede non solo la pace ma anche una certa dose di saggezza. Ci vuole tempo, ma Candido è capace di imparare.

Ma cosa impara? Dopo tutta la chiarezza didattica che Voltaire dispiega nell'attaccare i suoi avversari, la sua personale visione rimane abbastanza confusa. Ogni lettura della conclusione deve includere una risposta alla domanda: quanto è grande il vostro giardino? Sulle prime siamo inclini a considerarlo piccolo. L'ingiunzione a coltivare i nostri giardini sembra dunque rimandare a una visione opprimente della vita. La conclusione di Martino – lavoriamo senza ragionare, è l'unico modo per rendere la vita sopportabile – sembra essere quella di Voltaire. La vita è una scelta tra «le convulsioni dell'inquietudine e la letargia della noia». Coltivare il proprio giardino è un modo di scongiurare tre grandi mali – la noia, il vizio e il bisogno – ma non darà frutti più positivi. Le speranze nel meglio sono speranze di una gioventù stordita. Il grande amore e la passione diventano un brutto e monotono matrimonio. La ricerca di comprensione porta a pensare che il mondo esiste per farci diventare matti. La ricerca di un nuovo mondo rivela i vizi di quello vecchio. Le nazioni illuminate, per i cui diritti la borghesia francese si strugge, non mostrano più umanità di quelle ancora sotto il giogo dell'assolutismo. Benessere, esperienza e perfino alta cultura finiscono in miseria e noia. Rimane l'idea che un po' di umana dignità e il duro lavoro, per attenuare la memoria dolorosa di altre speranze, sono quanto di meglio ci possiamo aspettare da questo mondo. Molti di noi sono stati educati a definire matura una visione del genere.

Così *Candido*, quale precursore del *Bildungsroman*, viene letto come una prova o un appello a tale visione. Ma se non la si prende in considerazione, non è necessario considerare *Candido* una sua conferma. È possibile darne una lettura quasi utopica. Dobbiamo allora concentrarci sulla descrizione. Il problema non è che l'ottimismo descrive in modo inesatto l'esperienza. Come abbiamo visto il catalogo degli arredi dell'universo da parte dell'ottimista può somigliare ad altri. Non sostiene che in questo mondo ci sia tanto da raccontare, ma che ogni altro mondo sarebbe peggiore. Nega dunque la necessità e la possibilità di migliorare l'esperienza. Leibniz lo sostiene molto chiaramente, dicendoci che se comprendessimo come Dio ha fatto il mondo, non potremmo desiderarlo differente. Come enfatizza Voltaire, definirla una dottrina ottimistica è fuorviante; piuttosto sembra distruggere qualsiasi speranza.

Candido, al contrario, avanza critiche sarcastiche alla Chiesa, all'aristocrazia, all'imperialismo e alla guerra. Sono tutti oggetti dell'attacco di Voltaire in altre opere, là dove cerca di portare cambiamenti reali nelle vite degli esseri umani. L'opera può dunque essere considerata la richiesta radicale di non vedere la realtà come determinata dalla Provvidenza, di descriverla come il mondo migliore, per impegnarsi a crearne uno migliore. Abbiamo visto che Voltaire ritiene che i mali morali siano più numerosi, più importanti e più trattabili dei mali naturali. L'ironia del *Candido* è diretta contro le istituzioni politiche e le metafisiche costituite. L'educazione di Candido mira a renderlo qualcosa di simile a un critico, al borghese liberale che si è fatto da sé, all'eroe ideale dell'Illuminismo. La sua infanzia nel castello gli ha insegnato a non pensare mai con la propria testa – facendone il rappresentante dell'immatrità volontaria che Kant considera l'antitesi dell'Illuminismo (Voltaire 5, 148). All'inizio, l'eroe non ha dubbi riguardo alla fonte dell'autorità. Nel formicaio onnicomprensivo della baronia westfaliana, la nascita aristocratica e il sistema filosofico di Pangloss danno significato e ordine alla vita intera. Il libro ha di mira tutto ciò che concorre a far funzionare tale autorità e culmina con i sei re che reclamano attenzione alla loro mancanza di potere. Alla fine del libro l'autorità arriva per mani umane; il lavoro è l'unica vera base dell'ordine e del rispetto. Il libro si sposta dall'esame delle fonti della felicità umana alla

sua creazione. Voltaire coglie il momento in cui l'umano smette di essere lo spettatore di un vasto, onnicomprensivo universo e inizia a essere il produttore del mondo. Così *Candido* può essere considerato una descrizione del passaggio dall'ordine feudale all'ordine moderno.

Per sostenere tale lettura, bisognerebbe decidere che il giardino da curare è abbastanza vasto. Peter Gay crede che il giardino di Voltaire sia l'Europa. Un motivo per concordare è la presenza delle classiche virtù illuministiche nel gruppo dell'ultimo *tableau* di *Candido*. Lungi dall'essere eroi tradizionali, i membri di questa società di giardinaggio sono enfaticamente imperfetti: un bastardo, una puttana, un prete rinnegato, un domestico mezzosangue, un professore con la sifilide. Saranno lo sconosciuto e il reietto a prendere il destino in mano per costruire un nuovo ordine sociale. Il giardino è incustodito. Potrebbe essere saccheggiato o rovinato. Il messaggio di Voltaire non può dunque essere una chiamata a ritirarsi entro confini più stretti, a vivere senza riguardo per il resto del mondo, barattando spazio in cambio di pace e certezza. Dal momento che lo stesso identico gruppo ha provato a farlo nel suo inizio westfaliano, non può finire abbracciando l'isolamento provinciale. *Candido* è una riflessione sulla futilità delle garanzie. Dopo averlo letto, dovremmo essere consapevoli della fragilità di qualunque cosa appaia stabile.

Candido realisticamente utopico? È una lettura possibile, ma l'autore ci lascia ai nostri interrogativi. Il suo utopismo, se è tale, è più secco che realistico. Quando l'ironia sostiene la speranza e quando la indebolisce? La retorica di Voltaire è, in più occasioni, antierica. Peggio, si congela con questo commento sulle possibilità di un cambiamento radicale:

Se tu potessi mutare il destino di una mosca, non ci sarebbe nessuna ragione che potrebbe impedirti di fare il destino di tutte le altre mosche, di tutti gli altri animali, di tutti gli uomini, di tutta la natura: tu ti troveresti alla fine più potente di Dio (Voltaire 6, 172).

Il pensiero sottolinea i suggerimenti che concludono il capitolo precedente. Oggi Alfonso ci apparirebbe rispettoso, perfino modesto. Ma ogni desiderio di migliorare la creazione può oltrepassare i nostri limiti. Che questo non fermi Voltaire rende la sua vita tanto più ammirevole. Può però averlo lasciato senza nessun appoggio.

La ragione, in particolare, appare in frantumi. Più e più volte Voltaire sottolinea due tesi. Come strumento di verità la ragione ci porta fuori strada, poiché non è attenta alle istanze del mondo. Come strumento di azione la ragione non ci conduce da nessuna parte, poiché è troppo debole per motivare qualcuno a qualcosa. La ragione, in breve, è falsa e debole. Ciò di cui gli esseri umani hanno bisogno e usano è qualcos'altro. In uno splendido commento alla legge naturale *Candido* prova a salvarsi dai cannibali facendo appello ai principi umani universali. La sua guida, Cacambo, ne sa di più e lo salva facendo appello al pragmatismo e alla sete per il tipo di sangue giusto. I cannibali sono invitati a mangiare una *vero* gesuita. «Trovano questo discorso perfettamente ragionevole» e i lettori di Voltaire rimangono a interrogarsi. Da dove gli viene la reputazione di pensatore esemplare dell'Illuminismo? La sua battaglia contro le principali tesi dell'Illuminismo è diretta e chiara: la ragione non può spiegare il mondo e non può aiutarci ad affrontarlo.

Al contempo blocca la via di fuga più immediata, quella che viene storicamente imboccata per reazione alle debolezze dell'Illuminismo. Se la ragione è troppo debole per aiutarci, forse non lo sono il sentimento o la passione. Ora, Voltaire pensa che siamo mossi dalle passioni e che alcune sono anche buone. Non è la ricerca della verità o della saggezza ma la ricerca di Cunegonda che, letteralmente e figuratamente, fa andare avanti *Candido*. Ma le passioni spesso sono più vili che benigne e anche quelle benigne comportano poco più che delusione. Il desiderio di *Candido* non può mai raggiungere il suo obiettivo. È destinato all'ostilità, dal calcio che segue il primo bacio dietro lo schermo al dolore più profondo per il compimento quando finalmente la ritrova. È desiderabile perché è assente e finché è assente. Quando la ritrova, Cunegonda è una brutta bisbetica che *Candido* non desidera più. Il suo fascino è sostituito dalla più prosaica delle seduzioni: è diventata un'eccellente pasticceria. La decisione di *Candido* di sposarla comunque è motivata non dall'amore e ancor meno dall'obbligo. È mosso piuttosto dall'orgoglio ferito quando apprende che il fratello di lei considera il matrimonio ancora al di sotto del loro rango. La

ricerca di Cunegonda avrebbe potuto facilmente finire in una tragedia che lascia intatte le speranze nella passione. Questa, almeno, è la promessa del Romanticismo. Finisce invece in una disperazione quotidiana che corrode perfino quella.

L'attacco di Voltaire a tutte le speranze di interezza è davvero feroce. Persino i corpi dei suoi personaggi contraddicono l'ordine e l'armonia. Pangloss perde «solo» un occhio e un orecchio; l'anziana donna perde una natica. L'imperfezione e l'irregolarità sono parte dell'universo. Niente ricorda il modello armonioso di cui parlano poeti e metafisici. Voltaire lo sottolinea con toni alterati ed eccesso cosmico. Il Grande Inquisitore manda sul rogo, quali sospetti marrani, coloro ai quali non piace la pancetta, ma condivide la sua amante con un ebreo. I preti, che comminano le più dure punizioni alla dissolutezza, si corrompono regolarmente con ragazzi e ragazze. Che lo voglia o meno, ogni donna è una prostituta. Le caricature non sono arbitrarie. Nel momento in cui le incontriamo, siamo inclini ad abbandonare la ricerca di qualsiasi ideale – che siano persone o oggetti più astratti – di senso e di sistema.

L'impotenza della ragione: David Hume

Kant comprende profondamente la storia della filosofia e la filosofia. Alcune osservazioni sull'opera dei suoi predecessori sono così profonde e acute da sostituire biblioteche intere di commenti. Le sue osservazioni su Rousseau e Newton sono brevi ed illuminanti. Ecco cosa dice di Hume nella *Critica della ragion pratica*:

com'è noto, egli non desiderava nient'altro se non che nel concetto di causa, invece di ogni significato oggettivo della necessità, ne fosse ammesso uno semplicemente soggettivo, cioè l'abitudine, per negare alla ragione ogni giudizio su Dio, la libertà e l'immortalità; ed era certamente assai capace, purché gli si concedessero i principi, di trarne le conseguenze con tutta la precisione logica (Kant 6, 14-15 – A26).

L'osservazione, poco notata, è disorientante. L'attacco di Hume alla nozione di causa è il cuore della sua opera, ma la relazione causale invocata è quella tra le palle da biliardo. Perché Kant pensa che ha a che fare con Dio?

Nelle prime opere, come la *Ricerca* e la *Storia naturale della religione*, troviamo numerose prove, ma Hume mostra tale nesso nei *Dialoghi sulla religione naturale*¹⁴. Gli amici di Hume giudicavano i *Dialoghi* la cosa migliore che avesse scritto ed è facile concordare con loro. I *Dialoghi* sono uno dei più precisi e devastanti esempi dell'uso della ragione umana nel pensiero moderno. Hume fa di tutto per assicurarsi che vengano pubblicati postumi e la sua ultima lettera ad Adam Smith, scritta due giorni prima della morte, è piena di preoccupazioni al riguardo. Hume non sovrastima né il valore dei *Dialoghi* né la possibilità di un loro effetto devastante. Per iniziare a comprenderlo, consideriamo la lettera scritta da Smith:

un solo e, come credevo, davvero innocente foglio, che mi è capitato di scrivere sulla morte del nostro amico perduto, Mr. Hume, mi ha causato dieci volte più malevolenza di quella suscitata dai violenti attacchi che avevo mosso all'intero sistema commerciale della Gran Bretagna (citato in Mossner, 605).

La lettera di Smith che descrive l'allegria pagana di Hume nell'affrontare la morte è davvero innocua se paragonata all'opera la cui pubblicazione è oggetto dell'ultimo desiderio del suo amico.

I *Dialoghi* prendono di mira la religione naturale, la principale speranza dell'Illuminismo. Il secolo precedente aveva subito una guerra di religione dopo l'altra. Massacrare il proprio vicino per salvare la sua anima eterna, o quantomeno la propria, era stato all'ordine del giorno, dal più remoto angolo della Prussia alle coste meridionali dell'Europa. Il massacro era stato contenuto con accordi inconsistenti ed ostili. La religione naturale intende abolire la miseria causata dalla religione rivelata, operando secondo unità anziché divisione. Promuove solo verità che possono

radicarsi nella nuda ragione senza l'aiuto della rivelazione. Può quindi essere condivisa universalmente, indipendentemente dalle differenze di nascita. La religione naturale risulta naturale all'uomo comune e allo studioso ed è evidente a Parigi come a Costantinopoli.

La religione naturale si offre come speranza in una concordia generale e come ideologia generata da quanto di meglio è in noi. La religione tradizionale, si sostiene, conduce alla paura e all'odio perché lotta contro la paura e l'odio. L'uomo primitivo è terrorizzato dalle forze della natura e ha bisogno di essere controllato con il terrore. All'alba di una nuova epoca, forze più luminose entrano in gioco. La religione naturale può condurre a risultati migliori, poiché nasce da un terreno migliore. Reverenza e gratitudine per le meraviglie della creazione sono i motivi per adorare il Dio deista. E come chiunque può provare tale gratitudine al chiaro lume della ragione, così chiunque può esserne, con un minimo di istruzione, governato.

La religione naturale non è un compromesso tiepido e strumentale ma una ventata di aria fresca e di speranza. Tutto il sinistro apparato del Calvinismo nordico, in cui Hume è stato cresciuto, va smantellato dalla fiducia nell'armonia tra la giustizia divina e quella umana. Tutti i barbari articoli di fede, a cominciare dalla Presenza reale alle reliquie, con i quali il Cattolicesimo del sud Europa ha sopraffatto la ragione, vanno sostituiti con verità evidenti persino a un neonato. La spinta verso la religione naturale è più riverente che pragmatica, un lontano richiamo a quell'atteggiamento che Diderot descrive come la tendenza inglese a credere in Dio *un peu*. Il vero culto e l'ammirazione, distinti dalla superstizione, non sono opposti alla ragione ma derivano da essa. La classica difesa rousseauiana della religione naturale, la *Professione del vicario savoiardo*, lo sostiene con chiarezza, ma Voltaire lo fa ancora meglio.

L'unico porto sicuro nei viaggi di Candido è il regno di Eldorado, un buon posto per vedere il sogno a occhi aperti dell'Illuminismo sullo stato di natura. I viaggiatori sono accolti con pranzi da dodici portate che un cuoco parigino potrebbe preparare in Sudamerica, bambini che giocano con pietre preziose come se fossero biglie, palazzi per l'apprendimento scientifico invece di corti e le osservazioni del re che suonano tutte argute – perfino tradotte. Candido e la sua guida si meravigliano di quanti mali siano assenti in Eldorado.

Qual è dunque questo paese, si chiedevano l'un l'altro, sconosciuto a tutto il resto della terra, e dove la natura è di una specie tanto differente dalla nostra? È probabilmente il paese dove tutto va bene (Voltaire 5, 140-141).

Ma una cosa rimane immutata perfino in Eldorado, come Candido e Cacambo apprendono quando incontrano l'uomo più saggio del regno.

La conversazione fu lunga; si aggirò sulla forma del governo, sui costumi, sulle donne, sugli spettacoli pubblici, sulle arti. Finalmente Candido, sempre attratto dalla metafisica, fece domandare da Cacambo se nel paese esiste una religione.

Il vecchio arrossì un poco. «Ma come! disse, ne potete dubitare? Ci prendete forse per degli ingrati?». Cacambo domandò umilmente quale fosse la religione dell'Eldorado. Il vecchio arrossì ancora. «Ci possono essere due religioni? disse. Noi abbiamo, credo, la religione di tutti; adoriamo Dio dalla sera fino al mattino. – Adorate un solo Dio? disse Cacambo che serviva sempre da interprete ai dubbi di Candido. – Evidentemente, disse il vecchio, non possono esserne due, né tre, né quattro. Vi confesso che le persone del vostro mondo fanno domande assai strane». Candido non si stancava di far interrogare quel buon vecchio; volle sapere in che modo si pregava Dio nell'Eldorado. «Non lo preghiamo affatto, disse il buono e rispettabile saggio; non abbiamo nulla da chiedergli; ci ha dato tutto quello di cui abbiamo bisogno; lo ringraziamo continuamente» (Voltaire 5, 143).

L'atteggiamento di Voltaire è una continua irriverenza. Se proprio *lui* considera la religione naturale evidente a chiunque non sia un «ingrato», le sue ragioni devono essere assai profonde.

Sarebbe fuorviante dire che l'argomento del disegno intelligente è il fondamento della religione naturale, suggerirebbe che l'argomento può esserne, in linea di principio, separato. L'argomento del disegno intelligente è piuttosto così vicino al cuore della religione naturale da rendere difficile immaginare l'una senza l'altro. Il diciottesimo secolo non lo percepisce

nemmeno come un *argomento*. Fino a Hume sembra un'affermazione evidente. Un'affermazione tanto comune da suonare quasi triviale, come Hume sottintende quando lascia che Demea, portavoce degli ortodossi, chieda prove a priori dell'esistenza di Dio. Dovremmo lasciare una questione così fondamentale alle stravaganze della mera esperienza? Hume offre agli ortodossi una critica delle loro prove di Dio, ma non gliene importa veramente. Le prove a priori non sono solo facili da demolire, non hanno mai convinto nessuno a parte i metafisici. L'obiettivo interessante è la tesi che l'esperienza presenti così tante prove della presenza e della bontà di Dio da rendere inutili i ragionamenti complessi per dimostrarle. Poiché, dice Philo, portavoce di Hume nei *Dialoghi*, il problema non è che l'argomento del disegno intelligente è di un genere inferiore, dato che non si basa sulla ragione ma sull'esperienza comune. Il fatto è che non è un buon argomento nemmeno a partire dall'esperienza – cosa che solo un grande empirista può dimostrare.

L'argomento del disegno intelligente richiede una rapida inferenza. Si basa sulla testimonianza di ciò che sembra darsi pienamente: un ordine naturale di una finezza e complessità tali da non potersi essere sviluppato per caso. Non è necessario guardare ai cieli per trovare esempi di tale ordine. Le parti dei nostri corpi lo fanno altrettanto bene. Né è necessario capire molto della legge naturale per ammirare l'abilità con cui il mondo è stato costruito. Il migliore esempio di Kant è la preservazione della vita attraverso il cambio delle stagioni.

Nessuno può immaginarsi dotato di una penetrazione così acuta da voler decisamente affermare, per esempio, che la così meravigliosa conservazione delle specie vegetali ed animali, – poiché ogni generazione nuova riproduce senza alterazione il proprio originale in ogni primavera, con tutta la perfezione interna del meccanismo e (come lo si vede nei vegetali) anche con tutta la bellezza dei colori pur così delicati, senza che le forze, pur tanto distruttive della natura inorganica, durante i cattivi tempi dell'autunno e dell'inverno, abbiano potuto nuocere, sotto questo riguardo, alle loro semenze – da voler, dico, *ritenere* che tutto ciò sia un semplice svolgimento secondo le leggi della natura, e non sia piuttosto richiesto per questo ogni volta un'immediata influenza del Creatore (Kant 9, 97).

L'idea di Kant che l'argomento del disegno dipenda da una breve e fallace inferenza non cambia la sua convinzione. Quando guarda un fiore sbocciare dopo un lungo inverno prussiano, ciò che vede è un miracolo. Se tutta la complessità delle sue riserve speculative non gli vietano di vedere qualcosa di così semplice e semplicemente autoevidente, quanto più convincente deve apparire a chi non è toccato dalla speculazione. Ancora una volta, il disegno serve a unire le persone indipendentemente dalla sorte o dalla classe sociale. Studiosi e sempliciotti, cattolici e protestanti, possono tutti essere spinti a una comune devozione dal comune senso di meraviglia di fronte all'esperienza comune.

Hume inizia negando tutto ciò.

Anche oggi, in Europa, se chiedete ad un popolano perché crede in un creatore onnipotente del mondo, non vi menzionerà la bellezza delle cause finali, che ignora completamente. Non vi porgerà la mano per invitarvi a contemplare l'agilità e la varietà delle giunture delle falangi, che rendono le dita flessibili in uno stesso senso, e l'opposizione bilanciata del pollice; non la volterà per farvi notare le parti molli e tante altre caratteristiche che la rendono così adatta ai fini cui fu destinata. È avvezzo a tutto ciò da sempre, e considera questi fatti con indifferenza e disinteresse. Vi parlerà della morte subitanea ed inaspettata di un tale, della caduta e della contusione di un altro, dell'eccessiva siccità di una stagione, del freddo e della piovosità di un'altra. Attribuirà tutto ciò all'opera immediata di una provvidenza. E gli eventi che alla luce della ragione sarebbero il maggior ostacolo per il riconoscimento di un'intelligenza suprema, sono per lui i soli argomenti atti a dimostrarne l'esistenza (Hume 5, 74).

Le meraviglie comuni sono troppo comuni per indurre reverenza. È la malinconia, non emozioni più intense, a gettarci in ginocchio (ivi, 62). La religione naturale è la religione privata della superstizione; Hume dice nasca da quello stesso timore che conduce a forme più tetre di adorazione. La paura che l'argomento del disegno intelligente sia falso ci fa forse pregare di più che la convinzione che sia vero. Siamo terrorizzati dalla sfortuna e dal caso, esempi di disordine,

e ci precipitiamo a parare i colpi. Questo movimento è tanto naturale, superstizioso e comune, dei movimenti di qualsiasi idolatra. O, come la mette Kant: elogiare l'ordine dell'universo nella speranza che Dio stia all'ascolto e ci ricompensi facendolo funzionare come vogliamo.

Questa tesi riguarda la psicologia. Psicologia profonda, nella misura in cui è vera, ma pur sempre psicologia. Per molti filosofi le intuizioni psicologiche servono a indebolire la preda anziché ucciderla. Le vere argomentazioni di Hume sono altrove. Al pari di costruttore molto attento, metodico e solido, Hume ritiene che l'universo sia carente e decostruisce ogni mattone e ogni trave dell'argomento del disegno intelligente.

L'argomento si basa sull'inferenza da un effetto a una causa. Un effetto tale (un universo ordinato) deve avere una causa appropriata (una causa prima ordinante). Se si vuole interrompere l'inferenza, si può iniziare dai misteri della causazione. A cosa porta la causazione? Pensiamo di avere un'idea chiara di qualcosa che realmente causa un'altra. Una volta che cominciamo a riflettere, tutta la chiarezza evapora. Nessuna regola logica ci dice che gli eventi hanno bisogno di cause. Perché non supporre che qualcosa venga dal nulla? La tesi che ogni evento debba avere una causa – un modo di leggere il principio di ragion sufficiente – non è di per sé una tesi della ragione. Né l'esperienza ci dà fondamenti per sostenerla. Dov'è che l'esperienza ci presenta delle cause? Quando una palla da biliardo ne colpisce un'altra, vediamo due oggetti rotondi, ma niente tra di essi che conti come una relazione. Se si scontrano abbastanza spesso dando risultati simili, vediamo una congiunzione costante, ma non si tratta della relazione che stavamo cercando.

Kant dice che tale nozione di causalità manca della nozione di dignità. Oggi la definiremmo inflazionata. Se la causalità non è più che una congiunzione costante, l'aura che circonda l'idea di causa prima inizierà a dissolversi. Ma Hume non ha bisogno di affidarsi all'aura e alla retorica. Se il concetto di causa non è che una congiunzione costante, deve esserci *almeno* la congiunzione costante. Altrimenti la causalità evapora. La congiunzione deve essere costante, altrimenti non c'è alcuna testimonianza dell'esistenza di cause.

Le conclusioni di Hume si traggono quasi da sole. Quando l'evento in discussione è *sui generis* – ad esempio, la creazione dell'universo – non ci sono basi per attribuire cause. La nostra convinzione dovrebbe dissolversi, cosa può essere infatti detto riguardo a cause di eventi che sono accaduti una volta sola? Quando il *significato* di causa è una congiunzione costante, non sappiamo di che cosa stiamo parlando. Si noti che questa argomentazione è differente da quella sull'induzione. Quest'ultima mina la nostra certezza che *cause simili hanno effetti simili*. La prima cerca di minare la convinzione che *ogni evento ha una qualche causa*. Hume mina i fondamenti di entrambe le tesi per sostenere la propria. Ben deciso a demolire l'intera struttura della religione naturale, si serve di tutti gli strumenti disponibili. Per quanto incisiva possa essere l'argomentazione basata sull'induzione, è meno devastante di quella basata sulla scarsa chiarezza della nozione di causalità. L'evidenza induttiva è sempre problematica e in questo caso nessuna evidenza induttiva sarebbe comunque valida. È un problema ma non decisivo. I difensori della fede potrebbero ritornare a tali argomentazioni armati di una nozione di causa più profonda o più intrinseca di quella offerta dalle sequenze empiriche. L'argomento di Hume contro ogni altra nozione di causalità non lascia alla tradizione dove battere in ritirata. Lascia solo l'osservazione di noiose, ricorrenti congiunzioni costanti. La causa *senza* congiunzione è un nome senza senso.

Hume cerca di mostrare che, in questo esempio, solo un incurante antropomorfismo porta a pensare che abbia senso. La religione naturale che ha provato a disfarsi del pensiero magico si rivela esserne piena. Quando elaboriamo l'argomento del disegno intelligente, ci mettiamo nei panni di Dio. Se stessimo producendo un oggetto, in particolare uno molto grande, avremmo bisogno di intenzione e preveggenza. E una volta finito, vorremmo essere lodati per la nostra capacità di giudizio e abilità. Ma

saggezza, pensiero, proposito, conoscenza: a giusto titolo attribuiamo a Dio tutto ciò perché queste parole sono onorevoli fra gli uomini e noi non abbiamo altro linguaggio o altre concezioni mediante le quali ci sia possibile esprimere la nostra adorazione verso di lui (Hume 3, 136).

Ecco che, senza riflettere, stiamo proiettando. Non abbiamo alcuna prova che Dio sia come

noi.

Il richiamo al fatto che non conosciamo la natura di Dio non sarebbe né nuovo né di grande effetto. I *Dialoghi* ci fanno percepire la nostra mancanza di conoscenza suggerendo altre opzioni. La nostra credenza nell'austera e benevola saggezza del Signore della religione naturale è basata su un pensiero antropomorfo speranzoso. Immaginiamo un Creatore come ci piacerebbe immaginare noi stessi, o almeno i nostri padri o sovrani. Una volta che smettiamo di considerare tale ipotesi come un evidente prodotto della ragione, quali altre alternative emergono? La *Storia naturale* sciocca i lettori facendo del Cristianesimo un'alternativa religiosa tra le altre. Hume mette a confronto gli effetti morali del monoteismo e del politeismo e conclude che quest'ultimo è più salutare. Promuove la tolleranza invece del fanatismo, virtù valorose come coraggio e intraprendenza invece che virtù monacali come l'umiltà e la passività. Hume sostiene che la somiglianza degli dei pagani agli umani è un vantaggio. Dove gli dei sono solo superiori ai fragili mortali, possono funzionare da modelli di comportamento. L'*imitatio Dei* è più facile quando l'oggetto è a portata di mano. Perfino i peccati ascritti agli dei pagani sono più degni di imitazione di quelli con i quali il monoteismo deve fare i conti. Cosa sono la lussuria e l'adulterio in confronto alla crudeltà e alla vendetta ascritti al Dio d'amore cristiano?

Il politeismo, quindi, è più compatibile con le istanze della ragione pratica. La *Religione naturale* suggerisce che ha anche più senso sul piano teorico. Hume si riferisce agli assurdi articoli di fede richiesti, in particolare, dal Cattolicesimo. Descrive la percezione che il pagano innocente ha della dottrina della Presenza reale per suggerire che le religioni mitologiche fanno meno violenza all'intelletto. Attacca poi praticamente ogni forma di culto suggerendo che tutte ascrivono a Dio «una delle più basse fra le passioni umane, cioè un incessante desiderio di plauso» (Hume 3, 242). Ma, in Inghilterra, il dogma tradizionale è un bersaglio facile. I *Dialoghi* sono più audaci. Procedono a mostrare che la religione naturale, presumibilmente fondata sul senso comune, è di fatto meno ragionevole di altre ipotesi. Come dicono i miti il monoteismo non è solo meno salutare ma anche meno scientifico delle sue alternative. Le procedure induttive naturali ci condurranno al politeismo.

Supponiamo di accettare la tesi che Hume chiama principio d'esperienza: effetti simili provano cause simili. Tale principio è problematico in genere, ma in questo caso non è nemmeno utile. L'effetto da spiegare non ha una classe di paragone. Paragoniamo la creazione del mondo alla nostra creazione di artefatti per via di un irresistibile antropomorfismo, quello che ci fa vedere facce sulla superficie lunare. L'argomento del disegno intelligente non è più solido. Supponiamo di ammettere la premessa che si tratti di una questione di osservazione: il mondo naturale offre l'evidenza di un ordine. Senza una serie di mondi e di cause da mettere a confronto e dalle quali trarre conclusioni, dobbiamo fare affidamento sulla speculazione. Quale ipotesi ha maggiormente senso?

Se esaminiamo una nave ci formiamo un'idea sublime dell'ingegnosità del carpentiere che ha costruito una macchina così complicata, così utile e bella. Quale sorpresa poi quando scopriamo in lui uno stupido artigiano che non ha fatto che imitare altri e copiare un'arte che attraverso una lunga successione di secoli dopo moltiplicati tentativi, errori, correzioni, deliberazioni e controversie, è stata gradualmente perfezionata! Può darsi che molti mondi siano stati rabberciati ed impastati nel corso di un'eternità prima che questo nostro sistema sia stato messo in luce; molto lavoro perduto, molti tentativi infruttuosi, ed un progresso lento ma continuo, compiuto durante età infinite nell'arte di fare i mondi (Hume 3, 167).

Di fatto, conclude Hume, l'analogia della nave conduce diritto al politeismo. Se qualcosa di così raffinato come una goletta non può essere prodotta da un solo uomo ma richiede un intero equipaggio, perché non supporre che diverse divinità si siano riunite per fabbricare il mondo? Se dobbiamo essere antropomorfi, perché non esserlo fino in fondo?

E mentre stiamo considerando le somiglianze tra le cause, Hume suggerisce di considerare le somiglianze tra gli effetti e di rivalutare il suggerimento che l'universo somigli a un artefatto, tanto per cominciare. I deisti paragonano il mondo a un orologio o a una nave, ma non è forse più simile ad un vegetale? Quando guardiamo al mondo nel suo insieme, appare più organico che meccanico. Non potrebbe essere stato generato organicamente? Supponiamo che una cometa sia

stata il seme di un mondo. Dopo essere giunta a piena maturazione passando di stella in stella, viene finalmente lanciata in elementi informi che generano un nuovo sistema. E se il mondo è organico, perché non dovrebbe essere un animale? Se lo fosse, potremmo supporre che «una cometa sarà allora l'uovo di questo animale; e come uno struzzo, deposita il suo uovo nella sabbia che, senza altre cure, fa schiudere l'uovo di questo animale; e così...» (Hume 3, 180).

Qui Demea, irritato, interrompe la speculazione di Philo. Paragonare implicitamente il Signore della creazione a uno struzzo è troppo. Quali *dati*, chiede, ci sono per una conclusione tanto folle e arbitraria? Nessuno, replica allegramente Philo; è esattamente questo il punto. I dati sono forniti da procedure scientifiche basate su analisi causali e prove induttive. Niente di tutto ciò è possibile per eventi accaduti una volta sola. In tal caso tutto è pura speculazione. E se vogliamo essere speculativi, nessuna ipotesi è più folle di un'altra. Un pianeta abitato interamente da ragni (e perché non dovrebbe essercene uno?) concluderà che l'universo è tessuto come una ragnatela dal ventre di un ragno infinito. «Perché un sistema ordinato non possa essere tessuto dal ventre altrettanto bene quanto dal cervello è cosa di cui gli sarà difficile dare una ragione soddisfacente» (Hume 3, 185).

Perfino prima di arrivare a discutere degli affari umani, Hume fa capire di avere carte migliori. La sua discussione, che mostra che perfino le apparenze di ordine nel mondo non permettono inferenze sulla loro causa, rimane comunque innocua se paragonata alla discussione delle apparenze di disordine. Se stiamo considerando il mondo come fenomeno organico, non somiglia forse a un debole embrione, o a una carcassa decomposta, o a qualsiasi altro organismo? Se lo vediamo come un artefatto, ci appare forse come il lavoro di un maestro? Non potrebbe piuttosto essere la produzione di una divinità senile che avrebbe dovuto andare in pensione prima di lasciare quest'ultima imbarazzante opera? O il primo saggio di una divinità bambina, che poi la abbandona, vergognandosi di un'opera tanto manchevole? Non appena ammettiamo che Dio è finito, tutte le ipotesi sono lecite. E se possiamo definirlo infinito, faremmo meglio a non dire nulla. Per gran parte dei *Dialoghi* queste sono oscure allusioni. Hume stesso è tentato dall'ordine e dalla bellezza del mondo naturale. I *Dialoghi* fanno poco per metterli in questione, anche se impongono restrizioni epistemologiche convincenti quanto alle conclusioni possibili. Hume diverge dall'opinione diffusa che Newton e altri abbiano fornito nuove prove a favore del disegno intelligente. Le nuove scoperte astronomiche provano l'immensa grandiosità del mondo, ma Hume può usarle altrettanto bene per i suoi scopi. Quanto più grande e grandioso l'universo appare, meno somiglia a un artefatto umano. E l'argomento del disegno intelligente dipende da tale somiglianza.

Più precisamente dipende dalla tesi che l'universo sia un buon artefatto. Non è necessario che sia il migliore; Hume lascia ai colleghi continentali il compito di abbattere i fantocci. Cleanthes, l'affascinante pensatore cui è affidato il compito di difendere la religione naturale, è sempre abbastanza sensato. Ammette che il mondo non è perfetto; mette semplicemente in evidenza che è buono, in un modo che non può essere casuale. L'universo, concede, non è *esattamente* come una casa.

Ma è una somiglianza così leggera, in una casa e nell'universo, l'intera corrispondenza dei mezzi ai fini, l'economia delle cause finali, l'ordine, la proporzione e l'assestamento di ogni singola parte? I gradini di una scala sono manifestamente ordinati affinché le gambe umane se ne possano servire per salire; e questa inferenza è certa ed infallibile (Hume 3, 139).

La similitudine viene introdotta nella discussione dell'inferenza originaria: ci sono abbastanza prove per risalire dall'effetto alla sua causa? In questa occasione Hume non procede alla descrizione dell'effetto. Ma quando inizia a sfidare la descrizione deista, diviene quasi imbattibile. La descrizione del mondo naturale rende l'argomento del disegno intelligente un'inferenza ragionevole, se l'inferenza è possibile. Perfino Philo ne è attratto e dice di aver bisogno di tutta la sua sottigliezza metafisica per sfuggirvi. Ma una volta che cominciamo a descrivere il mondo umano, ci rimane da spiegare in che modo sia mai stato possibile accordare all'argomento un qualche peso. Poiché qui, dice Philo, io colgo il mio trionfo.

Se vi mostrassi una casa o un palazzo, in cui non vi fosse una sola stanza conveniente o gradevole, in cui le finestre, le porte, i camini, i corridoi, le scale e l'intera economia della costruzione, fossero fonte di rumore, di confusione, di fatica, di oscurità e di sbalzi di caldo e di freddo, voi biasimereste certamente la costruzione, senza ulteriore esame. Invano l'architetto farebbe sfoggio della sua sottigliezza per provarvi che, se quella porta o quella finestra fossero cambiate, ne seguirebbero più gravi inconvenienti. Ciò che dice può essere strettamente vero; il mutamento d'un solo particolare, restando le altre parti della costruzione, può non far altro che aumentare gli inconvenienti. Ma voi continuereste ad affermare in generale che, se l'architetto avesse avuto abilità e buoni propositi, avrebbe potuto formare un progetto generale e sistemare le varie parti in modo da porre rimedio alla totalità o alla maggior parte di questi inconvenienti. La sua ignoranza o anche la vostra stessa ignoranza d'un tale piano non vi convincerà mai della sua impossibilità. Se trovate molti inconvenienti e difetti nella costruzione, condannerete sempre l'architetto, senza entrare nei particolari (Hume 3, 214).

Siamo entrati nel mondo moderno. Tutta l'indecenza di Bayle, o la rabbia palese di Voltaire, conservano un po' di soggezione. Dio rimane un sovrano contro cui ci si può ribellare con la ragione. Non è ancora diventato un costruttore che si potrebbe decidere di licenziare. A parte rare eccezioni, come il terremoto di Lisbona, il diciottesimo secolo loda la sua abilità come un dato di fatto, convinto che tutte le sue qualità siano assolutamente evidenti. Hume suggerisce di guardare più da vicino. Il tetto ha delle infiltrazioni. Le scale sono inclinate. Le finestre sono incastrate. Fate il vostro inventario.

L'uso del dialogo permette a Hume una distanza di cui si serve a proprio vantaggio. La placida retorica, che altrove può risultare fastidiosa, è qui del tutto convincente. La quotidianità borghese della sua metafora e la calma della sua descrizione ci lascia con un brivido persuasivo. Hume non inveisce mai contro le miserie della vita né contro le atrocità. Era notoriamente allegro. La sua descrizione della qualità del mondo da giudicare ha dunque la funzione di un resoconto. Registra l'opinione generale. Non è un caso che la sezione dedicata a provare l'universalità della miseria umana inizi con la testimonianza degli ortodossi.

Se un estraneo venisse a cadere di colpo in questo mondo, gli mostrerei, come specchio dei suoi mali, un ospedale pieno di malattie, una prigione ricolma di malfattori e di debitori, un campo di battaglia coperto di scheletri, una flotta che va a picco nell'oceano, una nazione che langue sotto la tirannia, la fame o la peste. Per mostrare a lui il volto gioioso della vita, e dargli una nozione dei suoi piaceri, dove potrei condurlo? al ballo? alla corte? Potrebbe a buon diritto pensare che io gli stessi mostrando solo spettacoli diversi di affanno e di angoscia (Hume 3, 203).

Lo abbiamo già sentito in termini più o meno eleganti. Questa è la tesi di Hume. Qui la fa pronunciare all'austero Demea, mentre Philo non può che essere di supporto. Appena Demea intona la «grande e melanconica verità» della miseria della vita, Philo aggiunge che è universale e non solo confinata agli ortodossi. I pagani la affermano non meno spesso dei cristiani; su nessun altro punto c'è più accordo tra gente colta e comune. Appena Demea recita il catalogo delle affezioni, Philo ne aggiunge di nuove. Quando Demea descrive il terrore del debole depredato dal forte in ogni angolo del pianeta, Philo ci ricorda che il debole tormenta il forte. Che dire delle zanzare? La grande catena dell'essere è composta di infinite gradazioni di nemici, ciascuno in cerca della distruzione dell'altro, dall'alto e dal basso. Quando Demea richiama le capacità specificamente umane di battere i nemici naturali, Philo richiama le capacità specificamente umane di sofferenza autoindotta. Solo l'umano aggiunge ai nemici reali la pena di nemici immaginari che lo tartassano con terrori superstiziosi. Solo l'umano inventa la colpa, inventando demoni che trasformano i piaceri in crimini. Solo l'umano ha incubi. – Sollecitato da Philo, Demea si arrende. È un duetto perfetto. Pensa alla guerra e all'oppressione. Pensa alla malattia e alla morte. E parlando di malattia: il corpo è più desolante dell'anima? Conta le emozioni umane. Pensa alla vergogna, alla rabbia, alla disperazione. La gioia dura così a lungo? A che grado arriva? Cattura forse la nostra memoria?

A parte il richiamo alle zanzare, e in qualche modo alla colpa, la litania di Hume è abbastanza familiare. Pensa anzi che l'epoca moderna sia diventata *meno* malinconica. Il che rende la replica

più difficile. Se il giudizio sulla vita umana è così generalmente diffuso, da dove viene il consenso all'argomento del disegno intelligente? Dipende dalla concezione della creazione come dono. Un tale meraviglioso artefatto testimonia a favore di un meraviglioso benefattore, che chiunque elogerebbe fatta eccezione per gli ingrati. Hume colloca questo assunto accanto a quelli, datati, del dono. Sotto quale aspetto – conclude davvero elegantemente – la benevolenza e la misericordia di questo donatore somigliano alla benevolenza e alla misericordia degli uomini?

Dopo aver usato i presupposti della religione tradizionale per minarla, Hume passa a occuparsi della religione naturale. L'ortodossia sostiene che la contemplazione del peccato e della sofferenza dovrebbe condurci alla fede. Hume ci chiede di contemplarli un po' più a lungo e di considerare se il culto sia una risposta adeguata. La religione naturale ci ingiunge di osservare il meccanismo dell'universo e di considerare se possa essersi generato senza intenzione. Hume ci chiede di definire quale sia, esattamente, lo scopo di questo strano meccanismo. Se propendiamo per l'intenzione, dobbiamo indicarne parecchie: come potrebbe altrimenti una tempesta rovinare quei raccolti che il sole ha fatto crescere, o il sole distruggere quella crescita così amabilmente favorita dalle piogge? Qui l'inferenza ragionevole porta diritto al politeismo, una pluralità di dei i cui scopi si contrastano. Ciascuno ha il proprio ambito e nessuno è del tutto affidabile. «Oggi ci protegge. Domani ci abbandona» (Hume 5, 57). Un sistema del genere non si adatterebbe forse di più all'esperienza e alla ragione invocate dalla religione naturale? Il razionalista sensato può sostenere che le apparenze sono composite; il mondo non presenta né puro piacere né puro dolore. Molto bene, dunque, un gruppo composito di divinità è la migliore spiegazione delle loro cause. Ciò che l'esperienza ci dà è appena sufficiente a salvare la convinzione che ci sia *un po'* di benevolenza e saggezza nelle forze della natura, se ne siamo già convinti. Ma la sola esperienza – così come consta a ciascuno – potrebbe convincercene?

La prosa di Hume emana una calma spettrale che nasconde la ferocia del suo attacco. Assumendo i tratti della ragionevolezza, mina tutti gli interessi della ragione. La religione naturale e quella tradizionale fanno affidamento su una sfida implicita: se non vi piace questo mondo, sareste in grado di disegnarne uno migliore? Non una favola, un *mondo*. Una cosa con delle restrizioni. Dove parti differenti si incastrano, tesi differenti devono essere giudicate, interessi differenti riconciliati. Spinti al limite, i difensori della fede sostengono che anche Dio ha i propri limiti. Entro i limiti della ragione, potreste elaborare un piano migliore?

Hume avrebbe potuto scegliere di spingere la domanda fuori dal campo delle sue competenze. Non è necessario studiare ingegneria per vedere che un edificio è un disastro, né è necessario sapere come aggiustarlo per condannare chi lo ha costruito. Dopo tutto lo avete assunto per portarvi la pace dello spirito. Ma Hume raccoglie la sfida. Può darsi che sia lui l'erede di Alfonso. Centinaia di anni dopo è preparato alle conseguenze. Un disegno migliore? Niente di più semplice. Non realizzerà un palazzo, ancor meno un castello in aria, solo un'ordinaria dimora costruita con buona volontà e lungimiranza. Nei *Dialoghi* Hume lascia libero gioco all'immaginazione, inventando una fantasia cosmologica dopo l'altra. Nell'ultima sezione ricorre alla mediocrità della razionalità strumentale, una pianificazione fatta in casa e di buon senso. Quali fattori devono mettere in conto dei buoni progettisti? Con magistrale equanimità Hume sostiene che tutti i mali del mondo dipendono da quattro circostanze. Con una buona pianificazione, tutto appare evitabile alla ragione umana. Un buon progettista può escogitare mezzi migliori per i suoi fini.

La prima circostanza che porta il male è il meccanismo che usa il dolore come stimolo all'azione e alla sua stessa conservazione. Tutte le teodicee ci ricordano l'economia del dolore. Ma perché non disegnare un universo in cui non sentiamo altro che gradi di piacere? Se avete fame, i meccanismi che vi spingono a nutrirvi potrebbero far diminuire l'intensità della vostra felicità. Andreste così verso il cibo che, una volta ingerito, vi riporterebbe all'estasi. Se possiamo essere liberi dal dolore per un'ora, perché non per una vita intera? La ragione richiede che il movente sia spiacevole? Non si potrebbe disporre di un meccanismo più fine?

Difensori dell'ordine come Leibniz e Pope insistono sulla necessità di una legge generale che Hume indica come la seconda causa del male. Per come stanno le cose un miglioramento potrebbe richiedere la sospensione della legge naturale. Qui Leibniz sarebbe particolarmente

indignato. Dio dovrebbe forse sospendere la legge di gravità per risparmiare seccature al proprietario di un vaso costoso? Nonostante gli scrupoli teorici verso la legge naturale, Hume sa che un mondo prevedibile ha ovvi vantaggi. Un costruttore realmente perfetto potrebbe disegnare leggi generali che funzionino sempre a vantaggio di tutti. Ma un mondo, in cui la gravità lavora per impedirvi di volare via nello spazio e viene sospesa per proteggere le nostre opere d'arte, sarebbe una favola, non un mondo. Hume dunque non lo propone, ci richiama al nostro mondo. I suoi esempi sono molto più incisivi di quelli leibniziani. Forse leggi generali più squisitamente regolari controllano le segrete scaturigini dell'universo, ma dobbiamo ancora trovarle. A parte poche scoperte recenti su cose come la gravità, nella vita constatiamo il prevalere del caso. Più riflettiamo, più siamo obbligati a riconoscere il potere della contingenza nel determinare gli affari umani. È più evidente l'influenza dell'irregolarità che la portata della regolarità. Se la vita dipende così tanto dal caso, perché i casi non sono felici?

Una flotta i cui interessi fossero salutari per la società potrebbe incontrare sempre un vento propizio; i principi buoni potrebbero godere d'una sanità integra e di una lunga vita; le persone nate per il potere e per l'autorità potrebbero essere dotate di buon carattere e di disposizioni virtuose. Un piccolo numero di avvenimenti come questi, regolarmente e sapientemente condotti, cambierebbero la faccia del mondo e tuttavia non turberebbero, pare, il corso della natura e non confonderebbero la condotta umana più di quanto faccia l'attuale economia delle cose (Hume 3, 217).

Hume non vuole un'utopia, né propone cambiamenti radicali. I suoi suggerimenti sono modesti e conseguenti. Quanto male viene causato da contingenze minime, superflue in modo straziante? I costruttori, la cui inosservanza dei regolamenti edilizi ha causato un'enorme perdita di vite nel terremoto turco del 1999, non sono resi innocenti dal fatto che i terremoti sono rari. Un buon architetto non creerebbe forse un universo meno vulnerabile al caso? O non si assicurerebbe che possibili eventi casuali non siano dannosi?

Hume tratta analogamente le tesi della religione naturale sulla generosità di Dio. All'inizio Cleanthes la loda. Quanta parte della creazione è superflua! Diamo un'altra occhiata ai nostri corpi, meraviglie deistiche del disegno intelligente. Anche se avremmo potuto sopravvivere senza, Dio non ci ha dato solo un occhio ma due. Per non parlare delle due orecchie. La natura è stata disegnata con la sobrietà necessaria a soddisfare i requisiti del rasoio di Ockham. Ma esempi come questi sono prove ripetute della munificenza del disegno divino. Avrebbe potuto farci meno di quello che siamo. Invece ci ha riempito di prove della sua esistenza e del suo affetto.

Hume si permette di non essere d'accordo. La terza circostanza che conduce al male è l'avarizia della natura. Nel distribuire proprietà l'autore sembra aver dato a ogni specie il minimo indispensabile alla sopravvivenza. Gli animali veloci sono fragili. Gli animali ragionevoli non hanno difese fisiche. Un genitore affettuoso non ci avrebbe dato qualcosa di scorta? Avendo presente ciò con cui dobbiamo fare i conti, non sarebbe stato il caso di estendere le nostre risorse, anche solo un po'? La religione tradizionale fa presto a ricordarci che non siamo soli nell'universo. Gli amici di Giobbe, come abbiamo visto, menzionano le lunghe ore che Dio ha passato a prendersi cura delle altre sue creature e ci sollecitano a non reclamare una parte troppo grande della sua attenzione. Nell'anticipare tali obiezioni Hume è inflessibile. Il potere di Dio è così limitato? Le sue risorse sono così finite? Le proprietà da distribuire tra le specie così ridotte? Allora avrebbe fatto meglio a produrre meno creature, in modo che ciascuna avesse più facoltà disponibili per assicurarsi la felicità. È un costruttore sconsiderato quello che intraprende progetti che vanno oltre le sue possibilità. Quelli coscienziosi sanno valutarle e non si imbarcano mai in edifici pretenziosi senza prima calcolare i materiali a loro disposizione. Qui il rivestimento non arriva al battiscopa; le tubature non riescono a raccogliere le acque di scola. Ancora una volta, decidete: buona volontà o competenza? In questo costruttore una delle due è cospicuamente assente.

Per guarire la maggior parte dei mali della vita umana, non chiederei che l'uomo avesse le ali dell'aquila, la rapidità del cervo, la forza del bue, le zampe del leone, le squame del coccodrillo o del rinoceronte; meno ancora chiederei che avesse la sagacia d'un angelo o di un cherubino. Mi contenterei che fosse aumentata

una sola delle capacità o facoltà del suo spirito. Dotiamo l'uomo d'una maggiore propensione all'operosità ed al lavoro, d'una più vigorosa energia ed attività mentale, d'una più costante inclinazione agli affari ed all'applicazione (Hume 3, 219).

La scelta della diligenza, l'attributo che ci avrebbe dato se fosse stato il progettista, potrebbe non essere di vostro gusto. La tesi che gran parte dei mali morali e naturali nasce dall'ozio è segnata dall'ambiente in cui è cresciuto Hume. Nondimeno la sua argomentazione rimane difficile da contestare. Rinunciamo alle fantasie di perfezione, sopprimiamo il desiderio di qualcosa di raro: giudizio migliore, gusto più fine, amicizia più grande, amore più vero. Non è forse duro essere gettati in un mondo tanto carente senza un accrescimento modesto e banale dei nostri poteri?

Giusto in caso si fosse lasciato sfuggire qualcosa nelle prime tre circostanze che producono i nostri mali, Hume ne aggiunge una quarta: il funzionamento della grande macchina della natura non è mai stato accuratamente regolato. Potete scorgere un *qualche* scopo insito in molte delle sue parti, ma il costruttore sembra aver avuto una tale fretta nel finire il lavoro da non aver dato i ritocchi finali. I venti sono forse necessari al funzionamento della natura, ma perché spesso diventano uragani? Le passioni sono sicuramente utili, ma quanto spesso debordano? Ogni cosa nell'universo può avere i suoi vantaggi, ma sembra anche portare svantaggi quando avviene nelle proporzioni sbagliate. Forse che un bravo architetto finirebbe in fretta e furia senza prendere le misure?

Hume lo ha detto nella *Ricerca*: l'umanità ha lavorato sodo e a lungo pur di salvare l'onore degli dei a costo di negare la realtà del male e il disordine imperante (Hume 2, 149). La sua notazione è abbastanza evidente. Non è chiaro il fine di tale operosità. Hume sembra aver trovato nella diligenza quel che più si avvicina a un fine, sempre entro i limiti della sua volontà a trovarne uno, poiché almeno impedisce la pigrizia generatrice di guai. La *Storia naturale* conclude con un avvertimento contro speranze più alte che aprono la strada a delusioni più crudeli, la grande gioia è passibile di produrre la più profonda malinconia.

In generale non c'è vita così sicura (perché la felicità non bisogna nemmeno sognarla) come quella temperante e moderata, quella che mantiene per quanto possibile in tutte le cose la mediocrità e una sorta di insensibilità (Hume 3, 112).

Forse Hume consiglierebbe di coltivare un giardinetto, dal momento che l'ozio è il padre dei vizi. Non offrirebbe nessun motivo per coltivare *quell'*appezzamento se non il fatto che è quello in cui siete nati e che ha ben nutrito i vostri genitori. Tale operosità può portare qualche vantaggio; faticare per conto degli dei no.

Il rifiuto humaneo della religione ci appare chiaro e efficace, per quanto i suoi lettori siano stati riluttanti nel riconoscerlo¹⁵. Hume non arriva mai al punto di definirsi ateo. Anche se Kemp Smith mette in discussione il contenuto dell'ultimo sviscerato Teismo di Hume, ci ricorda che il metodo di Hume è quello di Bayle. Entrambi sono più interessati a minare le conclusioni altrui che a stabilirne di proprie. È più scetticismo estremo che quel che si potrebbe chiamare metafisica. Forse le credenze religiose di Hume stanno nello spazio che rimane tra l'argomento scettico, le convenzioni del Settecento imposte dalla censura e la mancanza di fiducia nel valore della sincerità¹⁶.

Non è questo che importa. Le convinzioni religiose di Hume hanno solo un interesse biografico. Hume stesso, in un'argomentazione originariamente concepita come pagina conclusiva dei *Dialoghi*, sostiene un'altra tesi sconvolgente: le differenze tra ateismo e Teismo sono solo differenze di grado e di tono. Nella storia del problema del male la relazione di Hume con Dio è influente come quella di Bayle. La mia convinzione personale è che Bayle fosse il fideista scettico che sosteneva di essere, mentre Hume non lo è. Potete pensarla diversamente. Ma ancor più che nel caso di Bayle, è la ragione, non Dio, il bersaglio primario dell'opera di Hume. Sin dall'inizio tutta la cura e lo zelo nell'attaccare quest'ultimo ha in vista la prima. La ragione umana, dice Hume, può non trovare argomenti per spiegare perché mai l'universo non

possa essere disegnato senza quelle quattro circostanze che conducono al male. (Tutte e quattro, attenzione. Hume lascia ai lettori di aggiungere: *almeno una?*) Se dopo aver letto Hume voleste continuare a elogiare il disegno della creazione e ad adorare il suo Architetto, Hume sarebbe l'ultimo a fermarvi. Non ha mai veramente creduto che la gente sia guidata dalla ragione.

Né sembra ritenere che dovrebbe. La spiegazione, davvero ragionevole, delle circostanze che generano i mali del mondo mostra che la ragione umana conduce all'errore. A seguire la ragione umana, ci si aspetta che il mondo sia in un certo modo. Se si aprono gli occhi, si vede che si tratta di un altro. A chi desidera una qualche sicurezza (parola di Hume, vedi sopra), quale strumento si raccomanda? Gli usi e i costumi che hanno guidato le generazioni di mediocri ma tollerabili vite prima di voi, o una bussola che, fissata su un oggetto sconosciuto, sembra sempre indicare la direzione sbagliata?

L'ingiunzione *siate ragionevoli!* finisce per significare *diminuite le vostre aspettative*. Essere realistici diventa prepararsi alla delusione. Come sia avvenuto merita una trattazione a parte. Qui intendo solo notarlo e notare che Hume risponde felicemente a entrambi. Con la sua concezione della ragionevolezza, Hume cerca il rovesciamento della ragione. È perfettamente esplicito; è come nell'elegante arringa con cui Philo apre la prima parte del libro.

Dobbiamo renderci interamente conto della debolezza, dell'accecamento e dei ristretti limiti della ragione umana; dobbiamo considerare debitamente la sua incertezza e le sue perpetue contraddizioni, anche in argomenti che concernono la vita e la pratica di ogni giorno. [...] Quando questi argomenti vengono esposti in tutta la loro luce, come lo sono da alcuni filosofi e da quasi tutti gli ecclesiastici, chi può conservare simile fiducia in questa debole facoltà che è la ragione [...]? (Hume 3, 122).

Hume mostra ripetutamente la vulnerabilità della ragione. Il suo primo libro, il *Trattato sulla natura umana*, descrive la ragione come «del tutto inerte», «completamente inattiva» e «del tutto impotente» (Hume 1, 1: 483-485). Non può penetrare misteri ordinari o l'esistenza di cause che sembrano autoevidenti; non può stabilire verità banali su cose dalle quali dipendono le nostre vite come il sorgere del sole. Ma si tratta di preoccupazioni sopportabili. Un gentiluomo inglese può dissiparle con un bicchiere di sherry e una partita di *shesh besh*¹⁷. La ragione inciampa davvero sul problema del male e lo scetticismo trionfa. La ragione non è solo in difficoltà, è in sofferenza. Comunque si provi a ridurle, le sue aspettative sono tutte sbagliate. Nulla nel mondo corrisponde a ciò che appare una piccola assurda facoltà, il cui scopo è tanto oscuro quanto, per dire, quello dell'appendice. (Un altro piccolo colpo agli oggetti preferiti dai deisti. A quale scopo esiste quest'organo?) Il mondo avrebbe potuto essere disegnato in modo molto più ragionevole: più umano, più sistematico, più rispondente alla legge. Il fatto che non lo sia è fonte di sofferenza quotidiana, indotta da qualsiasi cosa, dal cattivo carattere alla tirannia. La ragione dovrebbe chinare il capo per la vergogna? Condannare il mondo che non lascia spazio alle sue imprese e ritirarsi in un altro mondo?

Non è mai di alcuna utilità nel trattare il problema del male. Ma il problema potrebbe essere abbandonato. Se si desidera mantenere l'avvento dell'esistenza e della benevolenza di Dio, si può farlo per fede, senza nulla che somigli alla ragione. La spiegazione cessa di essere l'interesse predominante e le apparenze del male diventano secondarie. Oppure si può mantenere il quadro di riferimento del problema, cui però non si può rispondere: per la ragione il male diventa definitivamente opaco. O i mali rasentano l'illusione, nel qual caso non c'è problema, o la ragione è del tutto impotente, nel qual caso non c'è risposta.

Una risposta rimane forse aperta nella struttura stessa dei *Dialoghi*. Consisterebbe nel suddividere meglio i mali del mondo in naturali e morali e ripartirne conseguentemente la responsabilità. È la soluzione di Rousseau tentata poi da figure minori. A un primo sguardo sembra aiutarci a evitare difficoltà fondamentali e l'imbarazzante contraddizione evidenziata da Hume. Come chiarisce, l'unica cosa che il diciottesimo secolo trova più evidente dell'argomento del disegno intelligente è la tesi che la vita sia miserabile. L'unico modo per mantenere entrambe le convinzioni è di restringere l'argomento del disegno intelligente all'ammirazione per il mondo naturale. I difetti nel mondo morale potrebbero così essere liquidati come imperfezioni mortali e

con la tesi che perfino i buoni architetti hanno dei limiti. – È uno sforzo valoroso, sebbene vagamente colpevole, ma i buoni europei lo sanno bene. I tentativi di mantenere solide distinzioni tra mali morali e mali naturali non hanno successo. Hume prova a separarli. I primi nove libri dei *Dialoghi* si concentrano sul mondo naturale. I libri dieci e undici sono sufficienti a distruggere la nostra fede nel disegno del mondo umano. Eppure sa bene che nulla si salva. Flotte partite per missioni edificanti sprofondano nell'oceano; principi buoni muoiono giovani. E dove mettere le zanzare e la sifilide? Il diciottesimo secolo non è più certo della nostra abilità nel distinguere il naturale dall'innaturale di quanto lo siamo noi. Stanno mettendo alla prova i limiti.

La fine del tunnel: il marchese de Sade

Sade desidera essere criminale più di quanto non sia. Di più, desidera essere criminale più di quanto sia concepibile. Spesso nota, con un misto di rabbia e piacere, che i crimini contro natura sono impossibili. Se l'istinto criminale è naturale, perché mai la natura dovrebbe collaborare alla sua stessa distruzione? Si può evitare questa obiezione e Sade ci prova senza posa. La sua Juliette, come l'imperatore Tiberio, desidera che tutta l'umanità abbia un solo collo così da poterlo tagliare in un colpo solo; i libri del marchese si superano nell'immaginare cose sempre peggiori. Frustrato dalla finitezza delle gioie della tortura, dell'assassinio e del tradimento, un personaggio cerca un crimine i cui effetti siano eterni, causando «un disordine tale da potersi estendere al punto da arrecare una corruzione generale o un turbamento di una forma tale da potersi prolungare ancora di là della mia vita» (citato in Blanchot, 90). La sua amica Juliette si propone di provare a commettere «un delitto morale, al quale si perviene mediante gli scritti» (*ibid.*).

Molti commentatori hanno faticosamente attraversato le 1.080 pagine di *Juliette* per individuare in questa frase la morale della storia: Sade sta chiaramente parlando in prima persona. E anche se può non aver attuato molte delle sue altre fantasie, sicuramente è riuscito in questa. I suoi scritti sono criminali. Non sono stati messi al bando per caso o per eccesso di pudore. Solleticano e ripugnano in modi in cui non dovrete essere solleticati e ripugnati. Fanno appello ai desideri peggiori e più meschini: che reagiate con disgusto o con noia, siete convocati come *voyeur* di atti che non dovrebbero vedere la luce del giorno. Se spingano effettivamente all'imitazione, è una questione che è meglio lasciare ad altri. Ma se leggete davvero i dieci volumi di *Juliette*, rimarrete con una quantità di immagini oscene sufficiente a farvi desiderare di esservi fermati a metà. *Justine* più moderato e più breve, è sì più leggibile, ma molto più deprimente. Se anche aveste l'abitudine di pensare a Giobbe e ai suoi discendenti, lo spettacolo di tanta innocenza torturata può sfinirvi. Ditevi che Sade esagera: è caricatura, parodia, favola scadente capovolta. Dimenticate l'esasperante replica di Horkheimer e Adorno: solo l'esagerato è vero. Dopo aver finito uno dei romanzi di Sade, potreste pensare che l'immaginazione stessa sia imputabile. Se si può inventare roba del genere, l'animo umano ha qualcosa di così ignobile da confermare la replica di Sade al problema sollevato, come vedremo, nel diciottesimo secolo: «il disgusto della vita diventa per l'anima così forte che non c'è uomo che vorrebbe vivere di nuovo, persino se questa offerta gli fosse fatta nel giorno della sua morte» (Sade 1, 2: 779).

Sade vuole che i suoi lettori soffrano. Possiamo non concordare con Simone de Beauvoir, la quale arriva a suggerire che essere sottoposti ai discorsi infiniti dei suoi personaggi malvagi è spiacevole tanto quanto cadere nelle loro mani. Nondimeno è una scrittura che intende causare dolore. Reagiamo con l'ambivalenza che Sade ha il buon gusto di provare per se stesso. Da una parte, sogna un crimine così infinito da sopravvivergli. I sogni di pochi scrittori sono diventati così reali. Il fascino ininterrotto delle sue opere e l'uso del suo nome per indicare i peggiori istinti dell'umanità gli valgono un'immortalità raramente concessa. D'altra parte, le sue ultime volontà e il testamento registrano un tale disgusto di sé da non risparmiare dettagli: il suo corpo deve essere seppellito senza rito funebre:

quando la fossa sarà stata colmata, vi si seminerà sopra delle ghiande, cosicché in seguito il terreno della suddetta fossa non resti sguarnito e il bosco non torni ad esser folto come prima: in tal modo le tracce della mia tomba scompariranno dalla superficie della terra come mi auguro il ricordo di me si cancelli dalla memoria degli uomini, fatta eccezione tuttavia per il ristretto numero di coloro che hanno voluto amarmi sino all'ultimo e di cui io porto con me, nella tomba, un dolcissimo ricordo (Lely, 371).

Il dolore causato dalle sue opere potrebbe richiederne la repressione. La repressione, in ogni caso, domina molta della letteratura di Sade. Lo si difende come un onesto cronista, desideroso di dire a voce alta ciò che altri fanno o sognano in segreto. Quale successore degli enciclopedisti e precursore di Freud, si dice che abbia continuato lo smascheramento dell'Illuminismo. I signori e le signore dell'*Ancien Régime* dissanguavano il popolo per i loro piaceri dissoluti; Sade, come critico politico – e non si era forse posto al servizio della Rivoluzione? – non fa altro che registrarlo, con una qualche iperbole polemica. Quando non si esercitano sugli europei, i criminali sono perfino meno moderati. Paulhan osserva che la letteratura europea non ha esitato ad apprezzare un'opera che fa impallidire i crimini di Sade. La *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* di De Las Casas registra la lenta tortura delle vittime, non nella fantasia ma nei fatti, e in numeri che ammontano non a centinaia ma a milioni. Blanchot ci ricorda che qualunque cosa i *conquistadores* abbiano commesso nel Nuovo Mondo può essere superata da Dio stesso in un mondo a venire. Sade lamenta spesso che i teologi illuminati hanno abolito l'inferno, poiché solo l'inferno contiene le risorse per ampliare la gamma dell'agonia delle vittime, ma perfino lui non si sofferma sulla condanna dei bambini non battezzati, cosa che alcune sette cristiane considerano un dato di fatto.

Sade gioca a fare l'apostolo dell'autenticità. Le sue opere contengono brani che lo ritraggono nelle vesti di critico dell'aristocrazia francese, una sorta di Krafft-Ebing *ante litteram*. Considerate la nota che accompagna la dichiarazione di Saint-Fond: se avessi pensato che ci fosse dell'oro a scorrere nelle loro vene, avrei fatto sanguinare ognuno fino alla morte. «Eccoli, eccoli, quei mostri dell'*Ancien Régime*; non li abbiamo promessi belli, ma veri; manteniamo la parola» (Sade 2, 384). E ritraendo se stesso come un audace ricercatore che si avventura in profondità inesplorate, gli capita di scrivere: «oh, amici miei, come descrivervi gli orrori che abbiamo visto! E tuttavia lo dobbiamo fare, sono gli smarrimenti del cuore umano che descrivo, senza tralasciarne alcuna piega» (Sade 2, 1129).

Ma ci sono molte ragioni per non prendere Sade alla lettera. Tra le altre, il fatto che è un bugiardo. Che sia un bugiardo appassionato e sottile, anche se raramente molto convincente, risulta chiaro dal fatto che nega di essere l'autore della sua opera migliore, *Justine*. Come avrebbe potuto essere l'autore di un libro in cui tutti i filosofi sono scellerati, quando lui stesso è un filosofo (Sade 5, 27-28)? I personaggi di Sade passano così tanto tempo a giustificare bugie e tradimenti che dovremmo essere ingenui come Justine per credergli. È uno scrittore che utilizza tutte le sfumature della dissimulazione. Considerarlo solo un narratore particolarmente audace manca l'istanza normativa dei suoi scritti. I critici che lo definiscono un militante della libertà, nemico della colpa, del privilegio e della mediocrità, o un amante di ogni cosa, dal concreto alla trasgressione astratta, ignorano metà del contenuto della sua opera. Per chi non è riuscito ad arrivare al finale di *Juliette*: gli eroi di Sade festeggiano torturando a morte i figli loro e di chiunque altro sui quali riescono a mettere le mani, per raggiungere un orgasmo più potente. Si sforza di non fermarsi davanti a nulla. L'intenzione di estetizzare Sade ha dei limiti. Non sono certa, ad esempio, che il ventesimo secolo avrebbe tollerato un Sade tra gli intellettuali tedeschi quanto ne ha tollerato uno francese.

Trovare l'oggetto di tanta rabbia è probabilmente un tentativo disperato e può implicare imbarazzanti deviazioni nella psicobiografia. Un punto richiede più attenzione di quanta ne abbia ricevuta. Riguardo ad almeno una delle tesi di Sade dobbiamo fermarci alle apparenze: è un filosofo. Non un grande filosofo, ma originale. Per il filosofo anche la scrittura descrittiva ha una forza normativa. Se il vostro unico desiderio è rivelare il mondo, cercherete modelli in Isaac Newton o Jane Austen. (Se riescono o meno a essere solo descrittivi è, naturalmente, un'altra questione.) Ma Sade crede molto fortemente che le sue descrizioni hanno conseguenze.

Consideriamo più attentamente il suo ripudio della paternità di *Justine*. Tutti i personaggi filosofici di quel libro, scrive, sono scellerati fino al midollo. Dal momento che

tutti coloro che mi conoscono non dubitano che ne faccia gloria e professione... E si può ammettere per un momento, a meno di non considerarmi pazzo, si può, dico, supporre per un minuto che io voglia corrompere con orrori ed esecrazioni il carattere che io stesso più onoro? Che direste di un uomo che a bella posta infangherebbe l'abito prediletto e che più gli dona? (ivi, 27).

Si potrebbe dire, certo, che infangare le cose che si prediligono è un passatempo particolarmente sadico. Ma la nota continua con indicazioni più chiare.

Al contrario, tutti gli scellerati che ritraggo sono dei devoti, perché tutti i devoti sono degli scellerati e tutti i filosofi sono gente onesta, perché la maggior parte degli onesti sono filosofi (ivi, 27-28).

Lasciamo stabilire il valore di verità di tali tesi ad altri e diamo un'occhiata alla loro funzione. Per convincere i tribunali anticlericali a rilasciarlo dalla prigione, probabilmente vale la pena di provare, anche se nessuno sembra credergli. Come il fulmine nel finale in *Justine*, l'argomentazione invita a un'interpretazione più naturale. Sade potrebbe non essere l'autore di un'opera in cui tutti i filosofi sono malvagi? *L'Ancien Régime* sostiene che la filosofia conduce alla malvagità e usa questa tesi a fini di censura in tutta Europa e oltre. Sade si limita a confermare la peggiore paura delle autorità tradizionali; gli rinfaccia i loro errori. Ha intenzione di accettare le conseguenze della filosofia – la messa in discussione spassionata e deliberata dei fondamenti dell'ideologia costituita – ma anche di goderne decisamente. La filosofia conduce alla malvagità? Il seguito di *Justine*, *Juliette*, è molto meno cauto. Une delle sue creature più malvagie è descritta così: «era assai istruita, singolarmente avversa ai pregiudizi [...] li aveva sradicati dall'infanzia, difficile che una donna potesse portare la filosofia più oltre» (Sade 2, 418).

Verso l'inizio della storia, Juliette supplica un criminale più esperto di istruirla. «Mi guiderete lungo questa deliziosa rotta? terrete davanti a me la fiaccola della filosofia?» (Sade 2, 338-339). Fra le cose illuminate dalla fiaccola della filosofia nel mondo di Sade, le credenze religiose sono in prima linea. Nel brano citato nella *Nota*, il contrario di *filosofico* è *devoto*. Sade è qui convenzionale. Non ci può essere accordo stabile tra filosofia e religione, poiché le due sono fondamentalmente in conflitto. Il Deismo, grande amore dell'Illuminismo, è un compromesso da codardi. Quando esaminate freddamente, le verità della religione non possono essere supportate dalla ragione o dall'esperienza.

Gli illuministi hanno dedicato più di un secolo a razionalizzare la religione. Rimane la religione naturale la cui verità centrale è una versione dell'argomento del disegno intelligente. Come se l'argomento non avesse sofferto abbastanza nelle mani di Hume, diventa il bersaglio primario dei romanzi gemelli *Justine* e *Juliette*. Questi romanzi contengono un'argomentazione. (Forse è più preciso dire che le loro imperfezioni letterarie sono dovute al fatto che *consistono* in una argomentazione). È impietosamente semplice, e spesso semplicemente crudo, ma per essere certo, Sade dà ai romanzi un sottotitolo. Quello di *Justine* è *Le disavventure della virtù*; quello di *Juliette*, *La prosperità del vizio*. La trama, o l'argomentazione, è sostanzialmente la seguente. Due sorelle orfane devono farsi strada nel mondo. La maggiore sceglie un percorso criminoso in crescendo, che le porta ogni felicità. La più giovane si aggrappa alla fede e ai principi morali quanto più non le portano altro che tormento. Dopo molti anni di separazione si incontrano per caso e si scambiano le rispettive impressioni. Inizialmente non si riconoscono e questo non dovrebbe sorprendere. Justine sta per essere giustiziata per un crimine che non ha mai commesso, anzi ha rischiato la vita per evitarlo. Juliette irradia la disinvoltata fiducia in se stesso di chi è benedetto dalla sorte, con salute, bellezza, grande ricchezza e un amante devoto nobile e potente. Chiede alla povera ragazza di raccontarle la sua storia.

«Raccontarvi la storia della mia vita, signora» disse la bella sventurata rivolgendosi alla contessa «è offrirvi l'esempio più tremendo delle sventure dell'innocenza, è accusare la mano del cielo, è lamentarsi per

la volontà dell'Essere Supremo, quasi una rivolta contro le sue sante intenzioni. Non oserei mai...» Lagrime colavano in abbondanza dagli occhi di quella fanciulla tanto degna di interesse. Dopo aver dato loro libero sfogo per un istante, con queste parole ella diede inizio al racconto (Sade 1a, 418).

E Sade comincia la storia, ovvero, fa esattamente la cosa che Justine non avrebbe osato fare. Se è un crimine quello che cerca di scrivere, è un crimine contro il cielo: raccontare la storia di Justine significa ribellarsi contro il disegno sacro.

Il modo migliore per capirlo è mettere Sade a confronto con i suoi contemporanei. Robert Darnton porta all'attenzione un ricco corpus di letteratura settecentesca che sta a cavallo tra filosofia e pornografia, sfidandone i confini. Entrambe sono messe al bando dai censori, nel diffuso commercio di libri illegali ci si riferisce ad entrambe come «libri filosofici». La cosa è più che piccante. Come Darnton ha mostrato, la filosofia e la pornografia svolgono funzioni sovversive. Il fatto che la legge le raggruppi insieme non fa che radicalizzarle. A giudicare dalle conversazioni da letto riportate, le teorie di d'Holbach o Diderot erano gli afrodisiaci del Settecento e così gli attacchi alla Chiesa cattolica. Esprimono una sfida all'ordine e il rifiuto delle restrizioni erotiche. Si possono immaginare ragioni ciniche che portano a mescolare filosofia e pornografia: un filosofo poco dotato può sperare di vendere meglio il suo prolisso materialismo, un acuto pornografo di evitare il censore nascondendo l'oscenità dietro discorsi che pochi avranno la pazienza di leggere fino alla fine. Ma queste sono ipotesi del ventesimo secolo, piene di dissociazioni artefatte. Darnton mostra piuttosto che «diffamazioni giornalistiche, pamphlet politici, ribalderie anticlericali, fantasie utopistiche, speculazioni teoriche e pura e semplice pornografia [...] era riunito sotto la stessa etichetta: *livres philosophiques*» (Darnton, 195).

Tale ibridazione, sostiene, mina il vecchio regime, perché mischia ragione e retorica per dare un senso inebriante di libertà, estendendo a un gruppo più ampio piaceri di cui godevano solo le classi alte. Minore il numero di illetterati, minore il numero di coloro che desiderano rinviare le ricompense a un'altra vita. Inoltre lo spettacolo di una aristocrazia e di un clero spietatamente corrotti – un tropo ricorrente in questo genere letterario – è deliberatamente sedizioso. In un'epoca ancora incline a credere che i re avessero diritti divini, ogni opera che riveli quanto siano diventati terreni può certamente indebolirli. Smascherare l'autorità e sminuire il sacro sono atti politici. Alternare la dimostrazione teorica a esempi osceni è una forma di illustrazione. La corruzione descritta, ad esempio, in *Anecdotes sur Mme la comtesse du Barry* appare come la versione storica di un romanzo di Sade. Qui gli aristocratici vivono per derubare il popolo in cambio di un momento di piacere. Sono felici di prelevare grandi somme dal tesoro nazionale per pagare la prostituta di una notte o una carrozza dorata mai veramente utilizzata. Ognuno sembra fare da protettore ad altri, o utilizzare raffinate tecniche sessuali per manipolare questioni di stato. Che cosa ha aggiunto Sade, a parte un po' di violenza?

Qualcosa di veramente fondamentale: nei romanzi di Sade anche Dio lo fa. Nella letteratura precedente la sovversione è di fatto succintamente limitata. I suoi obiettivi sono il Deismo moderato e il Repubblicanesimo borghese dell'Illuminismo. Voltaire utilizza esempi erotici per promuovere i suoi scopi e Rousseau li porta sull'orlo della metafisica. Entrambi fanno appello a una visione del naturale oscurata da secoli di superstizione. Una volta liberata l'umanità dalle ideologie del clero e dell'aristocrazia, il lume naturale della ragione avrebbe mostrato la verità del Deismo e del Repubblicanesimo. La verità qui significa essere parte della, o seguire dalla, natura stessa. La miseria causata dall'asservimento di un essere umano autenticamente libero non è considerata peggiore di quella causata dal forzare l'intelletto ad accettare dottrine innaturali come la transtanziazione o il diritto divino.

Per gran parte della pornografia del diciottesimo secolo la repressione sessuale è parte della violenza cui si oppongono la ragione e la natura. È prodotta dalla superstizione e dall'assolutismo e conduce alla stessa infelicità. La liberazione può essere una sola, è in questione l'espressione dei desideri naturali frustrati dalla storia e dalla tradizione. Una volta liberati, il risultato sarebbe stato un generale piacere e armonia. «L'uomo è nato libero ed è ovunque in catene» è un'istanza a favore del matrimonio aperto o dei diritti borghesi. In sé, ragione e natura sono in sintonia in camera da letto come nel resto del cosmo. Solo antichi pregiudizi ne negano i diritti e l'unità.

Va ricordato che Voltaire considera la vita erotica umana un'argomentazione a favore del Teismo – se solo non conducesse talvolta alla sifilide. La sifilide è un stranezza della natura, sebbene, come i terremoti, non sia né rara né innocua come dovrebbe essere. L'amore erotico legato da tali conseguenze è una prova del disegno intelligente. Mentre Voltaire immagina il sesso come pilastro della religione naturale, Rousseau ne fa la base della società civile. L'amore erotico fornisce l'unico legame naturale e ragionevole tra noi – in linea di principio se non in pratica. Il desiderio del piacere altrui come parte del proprio è il paradigma del legame che potrebbe unire i membri della società come i contratti non riescono a fare.

Rousseau registra la popolarità della pornografia filosofica ai suoi tempi e Voltaire ne scrive perfino. Le loro concezioni sono facili da conciliare con l'epigrafe del più noto di tali romanzi, *Thérèse philosophe*. «Il piacere e la filosofia fanno la felicità dell'uomo saggio. Con il gusto egli abbraccia il piacere; con la ragione, la filosofia» (citato in Darnton, 104).

Si tratta di una storia a lieto fine. Nell'imparare a diventare filosofa, l'eroina Thérèse riceve un'educazione al piacere, supera la paura della gravidanza e delle convenzioni sociali, per trovare la felicità nel letto del suo conte illuminato. Sade lo considera un libro affascinante, di fatto l'unico che accosta lussuria ed empietà, il paradigma del libro immorale (ivi, 95). Ci si chiede se la scelta di Justine di «Thérèse» come nome di battaglia faccia riferimento a questo libro. Se è così, non è un caso che nell'opera di Sade non Justine ma sua sorella diventi una filosofa. Justine non impara mai niente, affronta una natura le cui lezioni sono brutali. Se l'occasionale dolore che si trova in altri autori conferma le tesi di Sade che una certa spinta verso questo genere di cose è naturale, niente della precedente pornografia filosofica arriva anche lontanamente ad assomigliare a Sade. Darnton ha ragione nel pensare che possiamo imparare qualcosa leggendolo, ma una delle cose che apprendiamo è che Sade è nuovo.

La consapevolezza che ha del suo rapporto con la tradizione si trova nella lettera che scrive alla moglie, quando apprende che il volume di Rousseau, che aveva richiesto in prigione, gli è stato negato.

Rifiutarmi le *Confessioni* di Jean-Jacques è stata un'altra eccellente idea, soprattutto dopo avermi mandato Lucrezio e i dialoghi di Voltaire: il tutto prova il grande discernimento e il profondo acume dei vostri direttori spirituali. I quali mi fanno un grande onore pensando che uno scrittore deista possa essermi nocivo alla lettura; Dio volesse che mi trovassi ancora a quel punto. [...] Rousseau può essere uno scrittore pericoloso per dei gravi bigotti della vostra specie, mentre è un libro edificatissimo per uno come me. Per me Jean-Jacques è quel che è per voi l'*Imitazione di Cristo* (Sade 3, 153).

Sade ha perfettamente ragione. Come abbiamo visto, l'opera di Rousseau è un peana alla gloria della creazione. Kant pensa che risponda ad Alfonso e che giustifichi Dio. Se spogliato del caos e della corruzione che gli esseri umani hanno creato nel corso della loro storia, il mondo in sé è buono come lo vide il Signore il giorno in cui lo creò. La filosofia, e qualunque conclusione politica ne derivi, laceri le apparenze per rivelare qualcosa di migliore e di più vero. Anche se percepita come radicale dall'ordine costituito, l'opera di Rousseau non minaccia mai la nozione di ordine in generale. (Al contrario.) Quella di Sade sì.

Il suo è un mondo violento e scisso. L'insistenza sulla disarmonia, già di Voltaire, viene portata al limite più estremo. I corpi umani sono più brutalmente e deliberatamente smembrati di quanto lo sono in *Candido*; quando c'è simmetria nel mondo, è la raccapricciante parodia di orge geometricamente strutturate. Per gli scrittori precedenti il sesso può essere una testimonianza a favore di tutto ciò che l'Illuminismo considera prezioso: l'armonia tra i desideri individuali e i veri interessi della società, l'unità di pensiero ed emozione. Sade lo fa a pezzi. Non è solo per il gusto personale che elogia in modo interminabile la sodomia come atto erotico perfetto. È esplicito nello spiegare il perché: lo considera l'esercizio antiteleologico per eccellenza. La sodomia è celebrata perché sterile; non conduce a niente e, se praticata in più larga misura, contrasterà l'interesse dell'umanità all'autopreservazione. Ragione in più per promuoverla.

Scegliere un mezzo pornografico per un'argomentazione filosofica è dunque una mossa naturale e diffusa. Vende bene e vende per motivi più che pruriginosi. Se il diciottesimo secolo è ossessionato dal determinare cosa sia naturale, il sesso deve riflettere tutti i termini della

questione. Diamo un'occhiata più da vicino all'argomentazione offerta da Sade. Accanto alle tesi sul materialismo e la morale, emerge un'altra linea, in particolare in *Justine* e *Juliette*. Nel primo si trova nei tre differenti inizi del libro: l'epigrafe, la dedica e la prefazione. Tutte e tre producono un inganno tutto sommato inefficace. L'epigrafe richiama le pericolose proprietà del fulmine:

O amico mio!
La prosperità del Crimine è come
il fulmine, i cui ingannevoli splendori
abbelliscono per un istante
l'atmosfera solo per precipitare
negli abissi della morte
gli sventurati che abbagliano

(Sade 1a, 401).

Per chi conosce il finale, la frase trasuda ironia. È Justine, tanto virtuosa quanto sventurata, che sarà colpita da un fulmine, un evento che Sade interpreta variamente. È un indizio certo del fatto che lo scopo enunciato è una menzogna. Poiché, come scrive nella dedica,

il disegno di questo romanzo (non così «romanzo» come si potrebbe credere) è certamente nuovo; la vittoria della Virtù sul Vizio, il bene ricompensato, il male punito: ecco lo svolgimento consueto di simili opere; come si potrebbe non esserne sazi? (Sade 1a, 403).

Sade non vuole avere niente a che fare con lezioni così trite. Il suo non è il solito messaggio, ha obiettivi più elevati. Anziché presentare la virtù trionfante, cerca di mostrare che non ha speranza. Solo quando l'amore della virtù è separato dalla ricompensa può essere considerato sublime. Tale rivelazione è particolarmente necessaria a chi vive in epoche corrotte. Se ci aspettiamo che la virtù sia ricompensata, potremmo facilmente abbandonarla quando non lo è. Se sappiamo in anticipo quanto spesso è mal ripagata, siamo preparati ad affrontare l'avversità con una virtù che sia di ricompensa a se stessa. Se stesse dicendo la verità, potrebbe quasi passare per Kant.

Così la prima frase di *Justine* è la seguente:

Sarebbe il capolavoro della filosofia rendere evidenti i mezzi adoperati dalla provvidenza per raggiungere i propri fini sull'uomo, e trarne piani di condotta che indichino, a questo sventurato individuo bipede, come procedere nello spinoso cammino della vita (Sade 1a, 405).

Tracciare il disegno della Provvidenza e trarne conclusioni per la nostra condotta: questo è l'obiettivo dichiarato di Sade. Sono sempre connessi. Sade sconfessa (e propone al contempo) le conclusioni peggiori della teodicea. Lo spettacolo del male ricompensato dal bene sfida la virtù individuale e sembra perfino ricevere la sanzione del cielo. La vera teodicea mostra come ogni cosa accada per il meglio: «dirà con l'angelo Jesrad di Zadig che non c'è male da cui non nasca un bene, e dunque è lecito abbandonarsi al male, poiché di fatto il male è uno tra i modi per produrre il bene» (*ibid.*).

Questo non è il quietismo che talvolta si teme risulti della teodicea, ma qualcosa di persino peggiore. Se anche il male ha un fine, ogni crimine commesso è un mattone nel muro del disegno provvidenziale. È un cinismo che va molto oltre l'indifferenza espressa in *Tutto è bene* e Sade proclama la sua intenzione di respingerlo. Farlo richiede un cinismo ancora maggiore. L'obiettivo reale di Sade è nascosto, non molto a fondo, nelle parole di Justine sopra citate. Raccontare la sua storia significa ribellarsi contro il Cielo, poiché è il Cielo che ha disegnato il mondo in cui tanta virtù è ricompensata da tanta miseria.

Il libro si apre sostenendo trattarsi più di filosofia che di letteratura. Se è un romanzo, è un *Bildungsroman* mancato. La sua eroina dovrebbe far apparire Candido un uomo di buon senso:

non impara assolutamente nulla. Il mondo le impartisce lezioni che qualsiasi idiota potrebbe imparare, ma lei è incapace di ricevere un'istruzione. Justine inizia i suoi viaggi risoluta a mantenere la virtù della sua infanzia e ha fiducia che la Provvidenza la ricompenserà per questo. Finisce dove ha iniziato, anche se la sua fiducia viene tradita oltre ogni limite. Ha un'inclinazione a salvare le vite di malvagi che in cambio la stuprano, la torturano e la schiavizzano, mentre la sottopongono a discorsi sull'assurdità della gratitudine. Al terzo o quarto episodio, il lettore è quasi tentato di urlare un avvertimento alla fiduciosa ingenua. Sarebbe inutile – non perché sia finzione, ma perché Justine è assuefatta all'esperienza, imprigionata nella fede. Non sorprende che la sua fede sia tradita da un porco dopo l'altro, poiché sono tutti agenti del grande Traditore. Ha fiducia nel fatto che la Provvidenza ricompenserà la sua virtù con un mondo che meriti virtù come le sue. E ogni volta che ringrazia per il disegno del Cielo, questo si mostra un ingannatore.

Justine non manca di insegnanti desiderosi di illuminarla. La prima di questi è Dubois, una donna che incontra in prigione dove sono in attesa dell'esecuzione – Justine per un furto che si è rifiutata di commettere. Dubois le salva entrambe con un incendio doloso che costa la vita a molti, quindi si offre di prendere Justine sotto la sua ala per avviarla a una carriera criminale. Quando Justine rifiuta, confessando che la Provvidenza ricompenserà la sua fedeltà «alle spine della virtù», Dubois insiste: «conoscila meglio, bambina mia». La farà finire su un cumulo di sterco, ma non è tutto. La Provvidenza è uno strumento inventato dai ricchi per acquietare gli oppressi nella muta sopportazione. I ricchi non hanno bisogno di virtù o di fede, i loro desideri sono comunque soddisfatti.

Ma noi, Thérèse, noi che quella provvidenza barbara, da te, folle, adorata, ha condannato a strisciare nell'umiliazione come il serpente dell'erba; noi guardati con disprezzo perché siamo deboli... Ci vorresti tu dunque perpetuamente sottomessi e degradati, mentre la classe dei nostri padroni ha per sé tutti i doni della fortuna? (Sade 1a, 433).

Justine ammette di essere tentata. In base a questa argomentazione la Provvidenza è o uno strumento inventato per l'oppressione o essa stessa uno strumento di ingiustizia. Se non è una frode, serve interessi fraudolenti. Ma Justine esita solo un momento prima di respingere tali pensieri come sofismi e riaffermare il proprio impegno alla virtù. Non le è permesso di mantenerlo nemmeno per un istante, viene immediatamente maltrattata da un gruppo di banditi, che non le lasciano altra scelta che unirsi a loro. La confutazione teorica è sempre più superflua. La vita stessa confuta la Provvidenza, in lunghe catene di sofferenza senza senso e senza fine.

I mezzi di Sade sono piuttosto pesanti anche per una letteratura destinata ad adulti; ricorrono alle favole. Come le favole molto primitive, quest'opera è didattica, e il suo autore si è preso la briga di rendere chiare le sue lezioni. Il nesso tra ricompensa e virtù non è mai solo casuale. Justine non può compiere una buona azione senza essere immediatamente punita. Appena dà l'elemosina a un'anziana donna storpiata, quella, non così storpiata, assale la benefattrice e le ruba ogni centesimo. Raramente Justine se la cava così a buon mercato. Dopo aver difeso la sua verginità da un branco di banditi, la perde con il conte che ha salvato. Dopo aver salvato dalla morte un viaggiatore ferito, è condotta al solitario castello dove lavorano fino allo sfinimento quelle donne che il padrone non distrugge con mezzi più macabri. Justine interrompe il suo resoconto alla sorella.

«Debbo abusare della vostra pazienza per narrarvi di nuovo questi orrori? Non ho già fin troppo contaminato la vostra fantasia con infami racconti? Oserò farne di nuovi?»

«Sì, Thérèse»,

si intromette l'amante di Juliette, che le siede accanto, incantato dal racconto:

esigiamo i dettagli, da voi; li velerete con quella dignità che ne attenua l'orrore. Resterà solo quanto serve a chi voglia conoscere l'uomo. Non ci si immagina neppure fino a che punto questi quadri siano utili a gettar luce sulla sua anima; forse siamo ancora così ignoranti, in questa scienza, proprio per lo stupido ritegno di quelli che scrivono (Sade 1a, 644).

Così Sade offre altri dettagli.

Se la virtù è sempre punita, la fede è sempre derisa. Il tormento successivo inizia sempre quando è in ginocchio per ringraziare Dio di averla liberata dal precedente. Le speranze di Justine sono alimentate per essere meglio smentite. Ma se la sua fiducia nella Provvidenza vacilla, è solo per un istante, subito dopo si inginocchia per supplicare il perdono. Innanzitutto prega il Cielo di rivelarle il suo disegno. Se potesse comprendere la sua colpa, potrebbe accettare la sua sofferenza; altrimenti, teme, diventerà una ribelle (Sade 1a, 519). Riceve risposta attraverso il caso. Viene rapita e tenuta prigioniera in un monastero dove i religiosi stuprano e tormentano un gruppo di donne secondo un elaborato protocollo che rispecchia i riti dell'ordine religioso. Periodicamente una nuova donna viene rapita e una veterana si ritira per farle spazio; quelle che si ritirano non si vedono più. Una vittima più anziana spiega a Justine che è solo il capriccio a governare il loro destino. Nessun comportamento può essere prescritto, nessun futuro predetto. Le donne docili possono essere uccise tanto rapidamente quanto le ribelli, la più bella tanto lentamente quanto la più indifferente. Il capriccio e l'aberrazione costituiscono l'unica legge dei monaci. I loro decreti arbitrari valgono da esempio. Cosa stanno facendo questi consacrati se non imitare il Signore? Justine sa di essere ostinata; le conclusioni che si rifiuta di trarre provengono dal migliore dei mittenti.

Si sarebbe detto che la provvidenza avesse cura di mostrarmi l'inutilità della virtù... Funeste lezioni, che non mi mutarono tuttavia, e che non m'impediranno, se mi sarà dato di sfuggire alla spada sospesa sulla mia testa, di essere in perpetuo la schiava della divinità cara al mio cuore (Sade 1a, 589).

Quanti stupidi sono così orgogliosi di perpetrare la propria ignoranza?

Il discernimento del disegno di Dio non è mai concesso. Sono invece fornite infinite istruzioni sulla natura dell'ordine morale. Le argomentazioni sono cattive parodie di quelle in circolazione. Per esempio: gli ortodossi ritengono che il male sia compatibile con la tesi che questo è un mondo buono, poiché vi opera la Provvidenza che porta tutto a buon fine. In questo caso, perché non diventare criminale e dunque un agente del Cielo? (Sade 1a, 672). O che dire di questo: la natura ha cura di tutte le sue creature allo stesso modo; sono l'orgoglio e la follia a dire che ha a cuore gli interessi di uno più che di un altro. Era stata la norma sin da quando gli amici di Giobbe sostenevano che lamentarsi dell'ingiustizia divina fosse narcisistico. Perché non fare un passo ulteriore e sostenere che è solo l'orgoglio a rendere l'assassinio un crimine? L'assassino trasforma solamente quella massa di carne, che oggi appare come una persona, in un ammasso per i vermi di domani. La natura tiene più a uno che all'altro? (Sade 1a, 451). Insieme a persuasioni a priori, i suoi aspiranti didatti ne offrono di empiriche. La virtù e il vizio sono solo questione di opinione e di geografia. Justine è disprezzata perché disperatamente provinciale. La sua insistenza a mantenere la virtù la fa comportare come una scolaretta nel grande mondo. Un piccolo viaggio, una piccola storia dovrebbero convincerla che virtù e vizio non sono altro che schemi per trattare con il mondo. *Juliette* lo spiega con una parodia enciclopedica. Ogni disquisizione filosofica su una virtù è seguita da un catalogo di rivelazioni antropologiche. Un orco, dopo aver mangiato i propri ospiti, inveisce contro l'ospitalità e offre due pagine di relativismo scientificamente illustrato a sostegno della sua tesi. Alcuni degli esempi offerti da Sade: il governo egiziano uccide qualunque straniero si trovi lungo i suoi confini. I neri di Loango sono ancora meno accoglienti, si rifiutano di permettere che uno straniero venga seppellito sul loro suolo. A oggi gli arabi vendono come schiavi tutti i sopravvissuti delle imbarcazioni naufragate sulle loro coste. Le liste di Sade sono talvolta accompagnate da note. Si tratta di una parodia del cosmopolitismo illuministico incarnato da Diderot o gli sta replicando? Non importa affatto che questa tesi sia vera. L'assunto generale è abbastanza chiaro: la virtù e il vizio non sono altro che questione di usi e costumi. Se fosse il caso, perché non adottare i costumi più adatti al mondo?

Tutti i tentativi di insegnarle qualcosa si dimostrano vani. Con il passare del tempo, Justine inizia ad attribuire alla Provvidenza le terribili lezioni che la vita le ha offerto. Quando il più crudele dei suoi tormentatori diventa ancora più ricco, inizia ad imparare l'ironia:

questo l'esempio che la provvidenza metteva davanti ai miei occhi. Così, ancora una volta, tentava di convincermi che la prosperità è appannaggio del crimine e la sventura della virtù (Sade 1a, 661-662).

Ma la fede nella Provvidenza non si basa mai sull'evidenza. Come abbiamo visto in Hegel, si sviluppa malgrado questa. Gli sforzi per cercare di capire l'astuzia della ragione sono troppo grandi per Justine così, quando la sua richiesta di comprendere rimane inascoltata, decide di vivere senza. La fede non predica forse di arrendersi ciecamente alla volontà del Signore? Più di una volta confessa il suo tentativo di imitare la vita di Gesù, o trova consolazione nel pensiero che i suoi tormenti non sono duri come quelli del suo Salvatore. Va incontro alla vita con un'innocenza nazarena, così il lettore non è sorpreso quando la tortura finale consiste in uno stupro multiplo su una croce irta di spine. Gesù esiste per consolare il credente: non solo perché la sua morte porta la salvezza, ma perché i suoi tormenti sono così grandi da farci apparire fortunati. Nel raffigurare la crescente sofferenza di Justine, Sade cerca di attaccare il Padre e di competere con il Figlio.

Juliette, al contrario, rappresenta tutto ciò che è diabolico. Impara anche in fretta. (*La filosofia nel boudoir* di Sade definisce le *puttane* come «le uniche veramente filosofe»: Sade 4, 25.) Quanto più Juliette sprofonda nel crimine, tanto più il mondo la ricompensa. Se perde una fortuna, è solo per ottenerne una maggiore; se spinge un amico fedele in un vulcano, è solo per incontrarne uno più potente e devoto. A trent'anni, malgrado tutte le sue avventure, il suo corpo è quanto di più amabile, la sua anima quanto più tranquilla perché in armonia con la natura. Lei e il suo amante salvano la sventurata sorella dalle mani del giustiziere e la portano al loro castello. Lì Justine finisce i suoi giorni – colpita da un fulmine.

Niente di meno. Nella pur minima eventualità che possiamo non aver colto il suo messaggio, Sade conclude facendo parlare la Provvidenza in prima persona. Un fulmine finisce Justine, ed entrambi i romanzi, ma ogni altra cosa, a parte i finali, è differente. In *Justine*, il fulmine colpisce l'eroina nella casa in cui sua sorella ha avuto la gioia di riportarla alla salute e alla felicità. Una volta risvegliatasi dallo svenimento, quest'ultima decide di ritirarsi in un convento a pagare per i suoi peccati. Juliette legge il fulmine come un avvertimento ad aprire gli occhi. Se il Cielo tratta l'innocente Justine in maniera così crudele, quale terribile punizione deve spettare alla sorella libertina! E qui si lancia in una dichiarazione che è una variazione dell'epigrafe:

Oh, amico mio! La prosperità del crimine è una prova a cui la virtù è sottoposta dalla provvidenza; è come il fulmine, i cui ingannevoli splendori abbelliscono per un istante l'atmosfera solo per precipitare negli abissi della morte gli sventurati che abbagliano. Eccone l'esempio sotto i nostri occhi (Sade 1a, 723).

Ma esiste certo un'interpretazione più immediata e il finale di *Justine* va oltre i limiti dell'ermeneutica creativa. Sade conta su una certa alfabetizzazione culturale dei suoi lettori. Cosa inferisce la tradizione dai fulmini? È molto più verosimile giungere alle conclusioni del finale di *Juliette*, dove il fulmine colpisce Justine sul sentiero che porta al castello. È stata mandata lì da Juliette e dai suoi amici, che avevano discusso

se questa sventurata creatura sarebbe stata congedata, o immolata in qualche orgia [...] «Amici miei, disse [Noirceuil] all'allegria compagnia; ho spesso visto che in simili vicende era molto istruttivo tentare la sorte. Una terribile tempesta si appresta; consegniamo questa creatura alla folgore; mi converto, se la rispetta» (Sade 2, 1258).

Il Cielo manda il suo biglietto da visita in risposta a tale minaccia. Justine è immolata immediatamente e Sade non resiste a un ultimo colpo basso. Ispezionando la vittima a terra, uno dei malvagi vede la mano della Provvidenza nel fatto che il suo corpo non è così sfigurato da precludere un atto di necrofilia – che coglie, certo, immediatamente. La Provvidenza stessa ha ratificato tutti i loro principi e non rimane nient'altro che l'ultima edificante constatazione.

Suvvia, amici miei, rallegriamoci, non vedo in questo che la virtù della sventurata: forse non oseremmo

dirlo, se fosse stato un romanzo da scrivere – Perché mai temere di pubblicarlo, disse Juliette: quando è la stessa verità a strappare i segreti della natura, non importa quanto ne fremano gli uomini, la filosofia deve dire tutto (Sade 2, 1261).

Non c'è più la voce di Justine da ascoltare. Sarà difficile trovare un sostituto.

Avendo gli obiettivi di un filosofo, Sade sceglie la forma del romanzo. Cosa che gli permette di adottare una molteplicità di voci. È libero di sperimentare posizioni senza impegnarsi in nessuna. Le sue credenze riguardo a Dio, in particolare, si presentano in un flusso ininterrotto. È solo assente o decisamente malevolo? Il male nel mondo risulta da una cattiva sorte casuale o da un'intenzione deliberata? L'incertezza di Sade sull'argomento si articola spesso in esclamazioni per niente coerenti: «Sì, vana illusione, quanto ti detesta la mia anima!» Il lettore non può non cogliere che le sue opere sono piene di dialoghi tra Sade e un essere la cui esistenza rimane opaca. Juliette, è stato notato, «divinizza il peccato. Il suo libertinismo è sotto il segno del cattolicesimo come l'estasi della monaca sotto quello del paganesimo» (Adorno e Horkheimer, 112). Bataille, meno lucidamente, definisce le opere di Sade dei libri di preghiere. Certo, se Sade era ateo, era un ateo ossessionato da Dio. Espressioni di ateismo ricorrono nei momenti di ottimismo. Ogni altra alternativa è ben peggiore. Dubois, che cerca di istruire Justine, spiega:

«io credo» rispose quella donna pericolosa «che se ci fosse un Dio ci sarebbe meno male sulla terra; se il male esiste, e se i suoi scompigli sono voluti da Dio, ecco allora un essere barbaro; se Dio non è in grado di impedire il male, ecco allora un essere debole; in entrambi i casi si tratta di un essere abominevole, un essere di cui dobbiamo sfidare la folgore e disprezzare le leggi. Ah, Thérèse, l'ateismo non è forse preferibile a queste due alternative?» (Sade 1a, 675).

Difatti lo è. L'alternativa all'assenza di Dio è la sua presenza. Se dovessimo conoscerlo attraverso le sue opere, cosa dovremmo inferire della sua natura? Sade riprende le litanie architettate sin dai tempi di Bayle e trae conclusioni senza precedenti. Klossowski nota la presenza di temi gnostici in tutti i suoi scritti. Si ritrovano nella tesi che la creazione porta i semi di una maledizione e in un odio determinato contro il corpo, che nessuno dei tributi al piacere nasconde (Klossowski, 105). Ma gran parte degli gnostici ammettono almeno *due* poteri. Quando Sade crede che esista una forza più grande, si tratta di una forza implacabilmente maligna. Un essere simile dev'essere «assai vendicativo, assai barbaro, assai malvagio, assai ingiusto, assai crudele [...] che agisce con più crudeltà di chiunque altro, e senza motivo, come tutti» (Sade 2, 534 e 510).

Di solito i criminali umani sono solo vili. Agiscono per promuovere i loro banali interessi, per aumentare le loro fortune o, al peggio, il loro potere. Ma Dio è onnipotente. Quali interessi vengono serviti da quelle offese contro esseri più deboli che riempiono l'universo? Un puro desiderio di crudeltà – motivo per cui alcuni si rifugiano nel mistero della grazia. Le conclusioni tratte da Sade si ritrovano in più di una tradizione. Nietzsche descrive gli dei greci come dei che guardano la sofferenza umana come noi assistiamo a una tragedia a teatro. Né ci si può fermare ai calvinisti e ai pagani. Non troviamo forse le caratteristiche di un eroe sadiano nell'Essere ritratto nel prologo di Giobbe, che permette che il suo servo giusto sia torturato per amore di...?

La proposta teologica più radicale è avanzata dal ministro Saint-Fond. Questi mette in evidenza che le argomentazioni elementari di Juliette e del suo amico Clairwil mancano il punto. Le loro argomentazioni contro l'esistenza di Dio dipendono da presupposti tradizionali: se c'è un Dio, il suo attributo primo sarà la benevolenza. È il fondamento delle argomentazioni contro le assurdità delle concezioni dell'inferno. Il suo scopo può essere solo vendicativo, dato che è troppo remoto per servire da avvertimento, troppo eterno per servire da correttivo. Saint-Fond li sfida a essere più radicali: perché non respingere il presupposto che Dio è benevolo? Si produce allora in una meravigliosa imitazione del Deismo, che sostiene di respingere la superstizione in favore della filosofia, un argomento a priori a favore della semplice e diretta osservazione. Saint-Fond è un uomo che si vanta di furti enormi, è dunque appropriato che rubi anche le sue armi intellettuali:

Più filosofo di voi, Clairwil, vedete, non ricorro come voi, né a quel birbone di Gesù, né a quel piatto romanzo delle sacre scritture, per dimostrarvi il mio sistema; è nel solo studio dell'universo che cerco le armi per combattervi (536-537)... Alzo lo sguardo sull'universo, vedo il *male*, il *disordine* e il *crimine* regnarvi da despoti; abbasso lo sguardo sull'essere più interessante dell'universo. Lo vedo parimenti impastato di vizi, di contraddizioni, d'infamie; che idee risultano da tale esame?... Esiste un dio: una qualche mano ha necessariamente creato tutto quel che vedo, ma lo ha creato per il *male*, si compiace del *male* soltanto; il *male* è la sua essenza, e tutto quel che ci fa commettere è indispensabile ai suoi piani (Sade 2, 533).

Come può il male essere essenziale a tali interessi? Saint-Fond ha risposte per ogni cosa. Il male aumenta quando incontra altro male, è quindi spinto a ricrearsi all'infinito. Si trastulla con un po' di frettolosa metafisica, ovvero con quel che chiama molecole del male, a supporto di questa tesi. La sua stessa vita fornisce esempi di verità. Il peggior genere di male rende le proprie vittime complici del crimine. Così forza gli amanti a torturare i loro amati, cedendo le loro anime al diavolo prima di essere assassinati a loro volta. Liquidava altre obiezioni al suo sistema. La presenza di qualche bene nel mondo suggerisce almeno che il cosmo è composito? Idiozie, replica, ciò che viene definito bene è solamente debole e la debolezza è un male in sé. Nel 1797 i lettori sono familiari con le descrizioni che minano l'idea di un mondo benevolo; *Juliette* viene pubblicato esattamente cento anni dopo Bayle. Sade non ha molto altro da fare che trarre le conseguenze, con un Dio che rimprovera l'umanità perché fraintende l'evidenza. Il suo mondo non dà indicazioni sufficientemente chiare dei suoi disegni? Non riescono a scoprire quali comportamenti si accordino con le sue intenzioni? Così parla il Dio di Saint-Fond:

E i perpetui dolori con cui coprivo l'universo non dovevano forse convincervi che non amavo se non il disordine, e che bisognava imitarmi per piacermi... e in quale atto della mia condotta mi avete visto benefico? Forse quando vi ho mandato pesti, guerre civili, malattie, terremoti, tempeste; [...] Imbecille! Non mi imitavi? Perché rimanevi a quelle passioni, che avevo posto in te al solo scopo di provare quanto il *male* mi era necessario? (Sade 2, 536).

L'affermazione di Saint-Fond sulle relazioni tra mali morali e mali naturali è cruda e per questo istruttiva. Un tetro Creatore si prende gioco di noi per la nostra interpretazione errata, ma i suoi presupposti su quelle relazioni sono convenzionali. Il mondo naturale è un indizio delle intenzioni del Creatore verso quello morale. Come nelle migliori tradizioni religiose, costituisce un esempio da imitare, come le ricerche filosofiche di fondamenti, offre supporto per ogni decisione che potremmo prendere da soli. Si ricordi la prima frase di *Justine*: capolavoro della filosofia sarebbe mostrare i mezzi che la Provvidenza utilizza per raggiungere i fini che trae per noi e per dedurre da quelli alcune regole di condotta¹⁸.

L'opera di Sade diventa sinonimo del male morale in modo così radicale da essere inedito. Ho suggerito che le sue ambizioni sono state esaudite. Il suo attacco a Dio è smisuratamente sconsiderato. Il suo ritratto di Justine smentisce la tesi che il Vangelo abbia ritratto con Gesù le sofferenze maggiori. Il tormento che infligge alla ragione umana è perciò il più brutale. Come ogni grande criminale, è riuscito a catturarci in un fascino mai diminuito da allora. Questo in generale; i dettagli gli valgono l'eccellenza. In confronto a un'orgia sadica, gli incontri della pornografia corrente rappresentano un comportamento esemplare.

Il successo del suo tentativo di ritrarre il male morale più estremo non dovrebbe renderci ciechi al modo convenzionale con cui lo collega al male naturale. Più esattamente, adotta i legami convenzionali e con essi le speranze di armonia del suo secolo. La Provvidenza è il tentativo di dare una forma giusta al destino – qualunque cosa vi accada in cambio di qualunque cosa abbiate fatto. Prende l'interpretazione e le letture volgari per mostrare come ogni evento naturale sia ricompensato da uno morale. Justine e Juliette vanno incontro al mondo con presupposti tradizionali e passano la vita a ricostruire proprio queste letture popolari. Differiscono, certo, nelle loro costruzioni. Istruita dall'esperienza e dal malvagio Saint-Fond, Juliette conclude che la Provvidenza vuole un comportamento malvagio, dato che lo ricompensa. Istruita dalla convenzione, Justine non ha nulla cui affidarsi se non la assicurazione che i modi della Provvidenza sono misteriosi. Sade caricatura le loro sorti a scopo pedagogico, dato che la

casualità della vita reale può lasciarci confusi. Ma non è necessario considerare le relazioni tra mali morali e mali naturali con la semplicità e immediatezza che caratterizzano le due sorelle. L'ossessione del diciottesimo secolo nel determinare il naturale e ricavarne una guida per una condotta che vi si conformi, riflette il desiderio di essere in sintonia con il mondo. Forse il desiderio cresce in proporzione alla paura che l'umanità si stia allontanando sempre più dalla natura. La mia tesi è che, per quanto ami stravolgere le cose, Sade non accetti mai tale scissione.

Ben al contrario: desidera ardentemente sentire l'eco del mondo, vedersi riflesso nella natura. Malgrado tutta la sua spavalderia, Sade non è incline a mettersi contro l'autorità costituita. Non ha né la galanteria né il fegato di Don Giovanni e non crede che l'inferno lo aspetti. In un modo o nell'altro, sente il bisogno di dimostrarlo, di porre la morale e la natura in un riflesso infinito. Se c'è un Dio, vuole le creature a sua sadica immagine. Se c'è soltanto una cieca natura, dev'essere uniforme. Sade non manca mai di trarre le conseguenze:

In breve, gli assassini sono in natura, come la guerra, la peste e la carestia, sono uno dei mezzi della natura, come tutte le piaghe con cui ci colpisce. [...] Non possiamo né ingannare, né bruciare la peste o la carestia; e non possiamo nemmeno farlo a questo o a quell'altro uomo; ecco perché ha torto (Sade 2, 881).

Potrebbe essere un modo imponente di assolvere l'umano – se non fosse parte di un imponente atto d'accusa contro la natura. Più importante è la tacita istanza che si conformino l'una a immagine dell'altro. Definirlo narcisistico significa ammettere l'esistenza di un narcisismo trascendente. Molti filosofi postulano soggetti che riflettono il mondo. Leibniz salva le cause finali dalla critica spinoziana e attribuisce dei fini non solo agli umani ma anche alle unità che compongono l'universo. I piccoli fasci percettivi di Hume riflettono i piccoli fasci oggettivi privi di condizioni percettive. Nemmeno Kant arriva a sopprimere il desiderio di armonia tra il soggetto e il mondo, riesce tuttavia a resistervi.

Questo è un modo valido quanto altri per sostenere che Sade e Kant sono anime affini. L'accusa diventa famosa con la *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer e siamo tentati di accantonarla: sia Kant che Sade mostrano gli estremi del tormento, ma vi è un enorme differenza tra chi lo estende agli altri e chi no. Le somiglianze in *Dialettica dell'Illuminismo* sono tracciate più per insinuazioni che per argomenti. La «fredda legge» di Kant e Mosè non predica il sentimento e non conosce l'amore né il rogo (Adorno e Horkheimer, 120). Sarebbe più o meno sadico se aggiungessimo il rogo? La freddezza che lega Sade a Königsberg e al Sinai è qualcosa che vorremmo sostituire con il calore della passione? Nei termini di Sade o di Rousseau? Sade e Kant sono legati dal fatto che trafficano con strutture formali. Forse si dovrebbe aggiungere Bach e denunciarlo per aver tormentato l'armonia con la precisione della regola.

Se un'argomentazione conta su un'atmosfera, non è una buona argomentazione. È vero, Adorno e Horkheimer hanno ragione a notare che i malvagi di Sade sono più attratti dall'idea del crimine che dalle sensazioni che provoca. Juliette è incoraggiata a ripetere a sangue freddo il crimine che ha commesso per passione, così da colpire al cuore la virtù. Lei e i suoi compagni spesso commettono atti che superano il sentimento e il disgusto. È chiaramente un tentativo di superare l'umano. Il loro piacere viene dalla trasgressione e la trasgressione richiede ostacoli. Gli eroi di libri come *Thérèse philosophe* vogliono abolire quegli ostacoli al piacere che Sade trova erotici. In tutto questo autosuperamento e padronanza si potrebbe vedere più una parodia che un'affinità con Kant. Per la *Dialettica dell'Illuminismo* la ragione di Kant non ha obiettivi sostanziali; quindi non se ne può derivare alcuna argomentazione contro l'omicidio. Gli autori concludono che Kant si occupa delle stesse questioni di Sade.

Solo una lettura frettolosa dell'opera kantiana potrebbe non cogliere l'attacco alle concezioni strumentali della ragione. Queste, sostiene, sono solamente pragmatiche ed empiriche, mentre il compito reale della ragione è di porre fini. La *Dialettica dell'Illuminismo* considera la ragione come una vecchia calcolatrice tascabile, nemmeno complessa a sufficienza per fare da modello della ragione strumentale. Questo è così lontano dalla concezione di Kant che nessuna tesi che ne derivi può avere successo. Tuttavia una descrizione ancora più accurata della nozione kantiana di ragione deve ammettere una delle tesi di Adorno e Horkheimer: la legge morale di Kant non ha

fondamenti nella struttura della realtà. Si poggia invece su ciò che chiama il fatto della ragione. Ciò significa che la ragione giustifica se stessa. Kant non giustificerebbe la morale su fondamenti strumentali, quindi non offre argomentazioni per convincerci a essere morali. Piuttosto, dice, è un fatto della ragione che dovremmo esserlo. Ma come Adorno e Horkheimer mettono in evidenza, i fatti non ci aiutano quando non ce ne sono.

Né lo fanno, comunque, le emozioni. A mo' di paragone, consideriamo quanto segue:

scegliamo un oggetto inanimato, come una quercia o un olmo; supponiamo che con la caduta dei suoi semi esso faccia germogliare ai suoi piedi un alberello che, crescendo progressivamente, alla fine sorpassi e distrugga l'albero genitore; mi domando: in questo caso risulterebbe mancante una qualche relazione, rintracciabile invece nel parricidio o nell'ingratitude? L'uno non è forse la causa dell'esistenza dell'altro? E il secondo non è forse la causa della distruzione del primo, allo stesso modo di quando un figlio uccide il padre? (Hume 1, 494).

I lettori di Sade sanno che manca solo una piccola oscenità per arrivare a una delle sue conclusioni preferite. L'atto biologico che talvolta conduce al concepimento non crea obblighi. Dal momento che è intrapreso solo per ragioni di piacere, non può essere una fonte di relazioni tra le parti coinvolte. Tale relazione deve risultare dalla mutua inclinazione, non dalla consanguineità casuale. La ragione non trova la via dall'una all'altra. Se l'inclinazione può portarvi a prendervi cura di vostro figlio o del vostro genitore, può altrettanto facilmente portarvi a distruggerli. Così a Sade piace particolarmente unire l'incesto all'assassinio. Certo, sa che anche senza la ragione gli usi e i costumi erigono tabù contro entrambi. (Senza il piacere di violare tabù, avrebbe pochi motivi per impegnarvi.) Ma come sostiene, nel mentre che incoraggia una ragazza ad abusare della madre,

se per caso vi sembrasse di avvertirne l'esigenza, dovuta alla forza delle abitudini o a quella delle componenti morali del vostro carattere, soffocate senza rimorsi questi sentimenti assurdi... sentimenti dettati dall'ambiente, frutto di costumi locali che la natura disapprova e che la ragione ha sempre sconfessato! (Sade 4, 169).

La ragione di Sade, come quella di Hume, è lo strumento dello scettico. Buona per smascherare le tesi altrui, è del tutto inetta ad altro. Hume desidera umiliare la ragione dimostrando le sue incalcolabili debolezze. È incapace di stabilire le più semplici verità. Solo l'abitudine può mostrare che gli eventi hanno cause, o che uccidere vostro padre è un crimine. Le aspettative razionali sul mondo conducono al disorientamento e all'errore. Anticipando un ordine nel mondo che non può influenzare, la ragione ci impedisce di cercare il mondo così com'è e agire di conseguenza. La ragione è la bussola che continua a orientarci nella direzione sbagliata – sempre che sia capace di orientarci.

Mentre Hume si impegna a umiliare la ragione, Sade cerca di torturarla. L'esagerazione che caratterizza *Juliette* e *Justine* è intesa non a soli scopi didattici. Il lettore capirebbe la tesi di Sade se fosse espressa con mano più leggera. Hume dice freddamente che la ragione non può comprendere perché il mondo contenga così tanti mali. Kant sostiene che la ragione non può sopportarlo. Nel mostrare un mondo dove il crimine paga sempre mentre la virtù soffre sempre, Sade versa la ragione dalla padella nella brace.

Sin dai tempi medievali i razionalisti hanno usato la fede nella ragione e l'argomento del disegno intelligente a mutuo sostegno. Se Dio ci ha dato la ragione, vuole che la usiamo. I razionalisti utilizzano questa strategia teleologica per controbattere ai critici ortodossi. Ma gli scettici portano argomentazioni alle quali è più difficile rispondere. Hume lascia che il disegno e la ragione si annullino a vicenda. Gli occhi e le mani possono portare testimonianza a favore della creazione. Ma se la ragione non fa altro che portarci fuori strada, possediamo almeno un organo che argomenta decisamente contro – è posto nel mondo per lavorare contro di noi. Un altro motivo per sospettare che viviamo in un mondo senza scopo dà un altro colpo contro l'argomento del disegno intelligente. Sade va molto oltre, ritornando a quella paura cui Descartes

aveva solo accennato. Un Dio malvagio potrebbe essere un ingannatore, che ci ha dotati di una facoltà che voleva ingannevole. E se la ragione fosse intesa a portarci fuori strada – per trasformarci in tanti Justine, per esempio, ingenui abbastanza da diventare delle prede (Sade 2, 213-214)?¹⁹

Dall'umiliazione humane della ragione alla punizione il passo è breve. Ma la questione se meriti più biasimo Hume o Kant per averci condotto a Sade è meno importante che chiedersi quale tesi sia la più adatta ad affrontare Sade. *Justine* può essere letto come l'avvertimento degli empiristi. Guardate cosa accade a chi rifiuta di cogliere i segnali dall'esperienza, a chi prova a imporre principi a un mondo che vi resiste. Molto meglio procedere nell'altra direzione. Lasciate che l'esperienza detti la vostra visione del mondo e date voi le regole per agire. Questo è il messaggio che Edmund Burke, ispirato da Hume, trae dal Terrore e che potreste trarre voi stessi da qualsiasi evento violento. Sade assicura che non potete trarlo da lui. È molto più consapevole delle conseguenze implicate dall'esperienza moderna. Non potete rifugiarvi negli usi e costumi quando gli usi e i costumi sono stati minati. Avendo esaurito gli strumenti dello scetticismo illuministico per screditare le tesi tradizionali, Hume resta senza le risorse che non ha contribuito a distruggere. Le tradizioni a cui ricorriamo non hanno altre basi che la storia e il caso. Non farà affatto bene dire che la storia e il caso ci hanno permesso di cavarcela fino ad oggi e che possiamo quindi affidarci a essi per continuare. Lo scompiglio portato dal moderno consiste nell'interrogativo se la storia e il caso siano delle possibili giustificazioni. I brillanti attacchi di Hume alla religione ci chiedono di concludere che non dovrebbero esserlo. La sua soluzione dualistica – prescrivere alla massa dell'umanità quelle stampelle di cui pochi saggi possono fare a meno – è destinata ad apparire cinica. E il cinismo è fundamentalmente instabile. Indebolisce la nostra fede nell'esperienza tradizionale, da una parte, e ci esorta a farvi affidamento, dall'altra, è una soluzione per rifiutare la quale non è necessario essere Sade.

Molto meglio abbracciare la scissione, sempre che vogliate accettarla. Come vedremo nel quarto capitolo, è un modo per seguire Kant. Mantenere lo scarto tra ragione e natura non è senza costi, ma l'opera di Sade fornisce lo spunto per un'alternativa. Il prezzo per superare lo scarto tra il morale e il naturale è ancora più alto che per mantenerlo. La sfida che Sade porta ai fini della natura è la fine della natura. Alcune delle sue opere immaginano uno stato finale in cui la natura viene superata da un atto di totale autodistruzione. Se la natura conduce alla propria distruzione, si potrebbe decidere di considerare l'annichilimento un obiettivo naturale. Potrebbe essere una buona difesa dell'unità di natura e scopo. Ma non è certo una consolazione.

Schopenhauer: il mondo come tribunale

Consideriamo Schopenhauer come un punto esclamativo. È inattuale per i suoi tempi, un secolo preso nello sforzo di sbarazzarsi di Kant per brindare a Leibniz (Schopenhauer 2, 701). Kant ha dato espressione metafisica alla crisi e alla frattura. Quelli che vengono dopo cercano di ricomporla. I modelli precedenti di Provvidenza non potevano sopravvivere ad attacchi come quelli di Hume e Sade. Nello sforzo di articolare tali attacchi, il diciottesimo secolo mostra di essere consapevole del crollo di quei modelli. Il diciannovesimo secolo, al contrario, si sforza di trovare dei sostituti. In questo tentativo prende in considerazione qualsiasi cosa, dalla storia all'economia, alla biologia. Non sorprende che Schopenhauer si senta fuori posto. In un'epoca ben decisa a inventare intere scienze per individuare segnali di progresso, la sua concezione di una tendenza cosmica all'autodistruzione è destinata a essere ignorata.

La sobria eleganza di Schopenhauer maschera una disperazione così totale da risultare inopportuna anche per epoche più tette. In tutti i suoi scritti,

la vita si presenta come un eterno inganno, nel piccolo come nel grande. Quando promette, non mantiene la promessa, se non per mostrare com'era poco desiderabile ciò che si era desiderato: siamo dunque sempre ingannati, ora dalla speranza ora da ciò che si era sperato. Quando dà, lo fa solo per prendere. La magia della lontananza ci mostra paradisi, che spariscono come illusioni ottiche, dopo che ci siamo lasciati

ingannare. Perciò la felicità è sempre nel futuro, oppure nel passato, mentre il presente è come una piccola nuvola scura, che il vento spinge sulla pianura soleggiata: davanti e dietro tutto è chiaro, solo quella nuvola getta sempre un'ombra (Schopenhauer 3, 1486-1487).

La sua opera intende mostrare che la sofferenza è l'essenza dell'esistenza. Solo la forma del dolore è questione di accidente. Le nostre vite si muovono tra il dolore e la noia; siamo spinti verso l'uno nello sforzo di evitare l'altra. Questi elementi della realtà sono così fondamentali che li proiettiamo anche nell'al di là in cui Schopenhauer non crede. «Gli uomini, dopo aver ricacciato nell'inferno dolori e supplizi non trovarono che restasse, per il cielo, niente all'infuori della noia» (Schopenhauer 1, 442).

Schopenhauer non si cura dei mezzi che usa per fondare le sue tesi. È felice di mescolare osservazione empirica e argomentazione a priori, più felice che mai quando può presentare qualche perversa contraddizione iscritta nella natura delle cose. È convinto che tutte queste contraddizioni lo confermino.

È ben consapevole di coloro che lo hanno preceduto. Anche se i suoi piani di tradurre i *Dialoghi* di Hume finiscono in un completo fallimento, è pieno di lodi per Voltaire. La sua gratitudine verso i predecessori è pari alla mancanza di misericordia per le tesi degli avversari. Definisce l'opera di Rousseau la filosofia superficiale di un pastore protestante (Schopenhauer 3, 1503). Ogni cosa alimenta il suo incendio. A chiunque consideri l'istinto sessuale come segno di armonia tra fini umani e fini naturali, offre alcune alternative. Considera l'istinto sessuale il vero padrone del mondo. Ma ritiene che perfino soddisfare la passione porta più infelicità che il contrario, poiché la volontà dell'individuo e quella della specie non mostrano unità ma conflitto (Schopenhauer 3, 1463 sgg.). Chi cerca la salvezza negando la natura non fa che dargli ragione in maniera più diretta. L'odio per il corpo e la materia e tutto ciò che è legato a questo mondo prova le sue tesi: l'universo è regolato dalla sofferenza tanto che il Cristianesimo non può che rappresentare se stesso con un simbolo di tortura. Dopo aver rifiutato «che si spacci la mitologia ebraica per filosofia», passa a occuparsi degli ottimisti che attaccano la visione cristiana del mondo come valle di lacrime. Schopenhauer li trova semplicemente ridicoli. La visione di Leibniz non ha altro merito che di aver dato vita a «l'immortale *Candido*»; la *Teodicea* è così tangibilmente sofistica che andrebbe negata. Così Schopenhauer, ironico solo in parte, presenta l'argomentazione di questo mondo come *il peggiore* dei mondi possibili. Un mondo lievemente peggiore avrebbe cessato di esistere. Il terremoto di Lisbona non è che una «debole allusione» alle forze distruttive della natura; gli scienziati sanno con che facilità un minimo cambiamento di calore o di movimento possa distruggere il mondo (Schopenhauer 3, 1500 sgg.). L'esistenza è così precaria che un qualsiasi cambiamento può renderla impossibile. «Il mondo è quindi altrettanto cattivo, quanto può esserlo, se deve poter esistere. Come dovevasi dimostrare» (Schopenhauer 3, 1502).

Stranamente dimentica di aggiungere che questo fatto è un'altra prova della perversità della vita. Se le cose stanno così, perché dovrebbe esserci qualcosa piuttosto che niente? Perché l'universo non si annichilisce direttamente, risparmiandoci tutta la tortura? La vita è una battaglia che siamo sicuri di perdere, consiste in una lotta per l'esistenza destinata a fallire. Presumibilmente, il lungo, lento tormento che precede la morte è l'inferno di Schopenhauer.

Schopenhauer si gloria di essere il primo vero ateo della filosofia tedesca e disprezza i tentativi dei contemporanei di sostituire alla divinità fallita lo spirito del mondo. Tuttavia non abbandona mai la nozione di giustizia cosmica. Come in Sade, questa rimane quando ogni altra convenzione è stata violata. Primo dei buoni europei di Nietzsche, Schopenhauer non si fa problemi a rifiutare la nozione di Provvidenza. Rimane una Provvidenza capovolta.

Se si vuole conoscere in generale il valore morale complessivo degli uomini, bisogna in generale considerare complessivamente il destino. Questo non è che penuria, miseria, desolazione, tormento e morte. La giustizia eterna regna; se gli uomini, presi complessivamente, non valessero così poco, il loro destino, preso complessivamente, non sarebbe così triste. In questo senso possiamo dire che il tribunale del mondo è il mondo medesimo. Se fosse possibile mettere su uno dei piatti della bilancia tutte le sofferenze del mondo, e nell'altro tutti i suoi peccati, l'indice resterebbe di certo perpendicolare (Schopenhauer 1,

I mali naturali e i mali morali sono perfettamente bilanciati. La bilancia della giustizia rimane anche quando il giudice è scomparso: *il mondo stesso è il tribunale del mondo*.

La fiducia nella Provvidenza presume la nostra innocenza quando da molto tempo abbiamo iniziato ad apparire sospetti. Lo fa offrendoci la speranza in un ordine dietro le apparenze che riparerà i torti. Anziché negare le apparenze, credere nella Provvidenza è credere che la ragione si trovi al di là di esse. Ciò che appare casuale rivelerà un senso. Schopenhauer propone qualcosa di simile. Sappiamo che le vite umane consistono in catene di miseria. Questa punizione può essere casuale? È convinto della giustizia eterna. La sua assenza non è che superficiale apparenza. Ammette che le persone malvagie conducono vite piacevoli, mentre quelle buone soffrono spesso senza vendetta o fine. Schopenhauer comincia a dare loro conforto. Diversamente dagli altri non offre una speranza di redenzione. Sostiene piuttosto che la loro innocenza, come l'individualità, è illusione. In realtà pensa che tormentatore e tormentato siano una cosa sola. È una consolazione talmente triste da essere quasi divertente. Un mondo pieno di sofferenza innocente vi lascia costernati? Non desperate: non è così innocente. Di cosa siamo colpevoli? Qui si rivolge ai poeti: la nostra più grande colpa è essere nati. Come può la vita non essere criminale, dal momento che è sempre seguita dalla pena capitale?

Se siamo infinitamente meritevoli dell'infinita miseria che è il nostro destino, allora il suicidio è un bene troppo grande per noi. Di conseguenza Schopenhauer argomenta contro di esso. Il suicidio contiene un elemento di affermazione. Chi si toglie la vita si ribella contro le condizioni date, rifiutandosi di vivere nel dolore permanente. Dunque il suicidio è ancora espressione di volontà, è un atto di protesta contro il mondo così com'è. Il suicidio rifiuta di cogliere l'opportunità data dalla sofferenza:

la sofferenza viene a lui, aprendogli l'adito alla negazione del volere; il suicida la respinge, annientando il fenomeno della volontà, il corpo, affinché la volontà in sé rimanga intatta (Schopenhauer 1, 559).

Invece del suicidio Schopenhauer raccomanda pratiche che distruggano la volontà. Elogia il mistico indiano che, dopo aver estirpato tutti gli altri desideri, si propone di non riposare troppo spesso sotto lo stesso albero, per timore di avere una preferenza. La volontà porta dolore. In una conclusione più masochistica che coerente, Schopenhauer esorta alla lenta distruzione del desiderio anziché all'immediata autodistruzione che uccide il corpo ma non l'anima.

La soddisfazione dei nostri desideri, strappata al mondo, è simile alla carità che oggi mantiene in vita il mendicante, per farlo domani languire nuovamente di fame. La rassegnazione, al contrario, è come un potere ereditato: chi lo possiede, sarà libero per sempre da qualsiasi preoccupazione (Schopenhauer 1, 546).

Il punto di vista esprime una decadenza che solo i figli dei ricchi possono apprezzare. Ma questa critica non è decisiva quando ad essere in questione è la decadenza letterale, la *decomposizione*. La posizione di Schopenhauer non si confuta da sé, come non fa quella di Sade. L'imperativo categorico non ha niente da dire contro un nichilismo determinato. Un mondo costruito su tali principi sarebbe incline all'autodistruzione? Nessun dubbio a riguardo. Cosa ci fa presumere che possiamo lasciare le cose come stanno? Per Schopenhauer come per Sade, la distruzione è l'unico obiettivo desiderabile.

Non ci resta che concludere che ciò che ha bisogno di essere giustificato è la vita stessa²⁰. Il problema del male diventa così più urgente per chi insiste sul fatto che non ha soluzione. Il primo capitolo ha preso in considerazione il desiderio di cambiare una parte del mondo, per giustificare il mondo nel suo insieme. Ho sostenuto che questo desiderio non può essere soddisfatto. I pensatori esaminati in questo capitolo rappresentano tentativi teorici opposti di cambiare il mondo: la filosofia, da questo punto di vista, lascia tutto così com'è. Tanti tentativi hanno anche mirato a distruggere la fede in Dio. Lo spostamento di attenzione da Dio alla ragione mostra che non è la teodicea tradizionale a essere in questione e che il problema non viene meno. La

conclusione che la vita, non Dio, vada difesa, appare molto allettante – anche se non possiamo immaginare altra difesa della vita che viverla.

Il desiderio di essere Dio sembra non richiedere alcuna confutazione e niente sarà più lontano dalle preoccupazioni odierne. Probabilmente non condividerete il familiare e fiducioso Deismo del diciottesimo secolo. Potreste perfino considerarlo una codardia, la reazione di chi sopporta l'idea di un mondo senza un padre buono che tutto vede. Ho sostenuto che i pensatori del Settecento riescono a sopportare molto. Hanno sottoposto il Creatore e la creazione a un attacco crescente con munizioni fornite dalla vita stessa. Bayle utilizza esempi per mostrare che la storia umana consiste in crimini e sventure. Anche se li utilizza per aggiungere enfasi, Schopenhauer pensa che gli esempi sono superflui: la nascita è al contempo un crimine e una sventura. Se le argomentazioni che condannano la creazione sono sempre più brutali, le descrizioni del Creatore sono persino peggiori. Bayle ritrae Dio come un padre che lascia che i figli si rompano le ossa per mostrare la sua capacità di guarirli, quindi decide di non ritrarlo affatto. Hume ci dà immagini per suscitare disprezzo e derisione: Dio uno struzzo, un ottuso costruttore di navi, un folle vano e infermo. Le visioni di Sade possono causare terrore. Dio è un vampiro, un genio maligno il cui obiettivo è ingannarci e dare il cattivo esempio. A fronte di tali immagini il ventesimo secolo appare pallido e monotono.

Se i filosofi moderni continuarono a impegnarsi in una teodicea, non fu per innocenza. Riescono a immaginare scenari più tetri di quelli che siamo riusciti a mettere in pratica. I pensatori precedenti non sono più creduloni di quanto lo siate voi. Quelli impegnati in una teodicea conoscono ogni possibile obiezione. La teodicea non è mai sorda alle critiche alla bontà di Dio; nasce in reazione ad esse. Leibniz inizia a scrivere per rispondere a Bayle. Gli amici di Giobbe tengono la bocca chiusa finché Giobbe non inizia a imprecare. Raramente la teodicea è ingenua. È superstiziosa? Spesso i filosofi ritornano alle cose che dovrebbero aver superato. Perfino sapere di non sapere non è sempre garanzia di saggezza. Socrate è il simbolo dello scetticismo verso la religione tradizionale e gli ateniesi lo mettono a morte. Ma Hegel ci ricorda che l'ultima cosa che fa prima di morire è offrire un gallo sacrificale al dio Esculapio (Hegel 7, 1: 92-93).

3. Le fini di un'illusione

Come l'*ouverture* del *Don Giovanni*, la filosofia attacca con un accordo in minore. [...] La natura dello stupore che spinge a filosofare [...] scaturisce evidentemente dalla vista del dolore e del male nel mondo. [...] Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore, a nessuno forse verrebbe in mente di domandarsi perché il mondo esista.

A. Schopenhauer

Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»

Il primo capitolo ha preso in esame quei filosofi che hanno ricercato una qualche ragione, aldilà del mondo delle apparenze, che spiegasse o redimesse o giustificasse la nostra esperienza. Un'enorme differenza passa tra chi ha cercato di dimostrare che il mondo va accettato e chi ha sostenuto che il mondo può essere cambiato. Nel distinguerli il mio intento non era mondano bensì metafisico: sottolineare le differenze tra quei filosofi che, nel primo capitolo, insistono sul fatto che il mondo non è quel che sembra, e quelli che, nel secondo capitolo, insistono sul fatto che lo è. Il problema con le apparenze non è che sono inconsistenti, ma che sono inflessibili – di più, spesso sono inesorabili. La spinta alla metafisica è una spinta a trovare un ordine reale dietro quello apparente, nel quale tutte le cose alle quali aspiriamo – il bene e il vero e il bello – saranno connesse e rivelate.

Così descritto, è un progetto che solo Platone avrebbe ammesso di voler intraprendere. Ma non è necessario rimanere fissati sulla metafora della caverna; lo scopo è, in prima istanza, di insegnarci che la nostra visione è opaca. Quel che vediamo non è del tutto giusto, nei due sensi del termine. La filosofia ha inizio con l'istanza che il vero e il bene coincidano. Leibniz rivendica di essere in accordo con un ordine che esiste aldilà delle apparenze e che solo Dio – al presente – sa come decodificare. Marx rivendica di essere in accordo con un ordine che l'umanità potrebbe istituire, nel momento in cui rinuncia a cercare i segni di un ordine creato da qualcun altro. Sul piano pratico, la differenza tra i due non potrebbe essere più grande. Sul piano metafisico, sono più vicini di quanto sembri, entrambi negano che le apparenze siano ultimative. Che la collochino nei cieli o nella storia, entrambi credono che vi sia un'altra corte d'appello.

Alternativa è l'istanza di stare alle apparenze; secondo la formulazione di Schopenhauer, che il mondo sia tribunale a se stesso. Difficilmente il suo giudizio potrebbe essere più tetro. Il campo di chi insiste nell'attenersi a quel giudizio conta posizioni tanto diverse quanto è la differenza che li separa da chi sostiene il contrario. Il rifiuto di Voltaire dei tentativi di riconciliarci con il mondo attraverso l'appello alla Provvidenza è chiaramente motivato dalla solidarietà verso le vittime. Per lui, difendere Dio significa tradire la giustizia. Sade si diverte a tradire. Essendo le sue descrizioni dell'orrore dell'apparenza dotate di una pressione normativa, il suo auspicio è di offrire modelli esemplari. La ricerca di ragioni per spiegarci le apparenze, o per riconciliarci con esse, può essere respinta su diversi terreni. I pensatori presi in considerazione nel secondo capitolo respingono qualsiasi forma di mediazione. Affrontare il mondo in modo aperto significa affrontarlo in modo crudo: l'esperienza non è altro che quel che sembra.

Dividere i pensatori tra quelli che cercano ragioni indipendenti dall'esperienza e quelli che rifiutano di farlo tralascia molte e importanti differenze tra loro – il che vale anche per la più

tradizionale distinzione tra filosofi razionalisti ed empiristi. Nessuna divisione rende ragione di Nietzsche, motivo questo per cui tanti storici della filosofia lo hanno così a lungo considerato un caso a parte. Come aveva previsto lui stesso, la sua statura è cresciuta con il tempo. Ritenere che la sua opera sia centrata sull'epistemologia richiede contorsioni interpretative troppo scoraggianti per essere praticate con frequenza. Ci è dunque risparmiata la questione se sia un razionalista o un empirista. Ma farlo rientrare nello schema che ho delineato è ancora più problematico. Nessuno è stato più veemente nel negare l'esistenza di un ordine al di là delle apparenze, o nel denunciarne i tentativi quali negazioni della vita. Eppure nessuno ha lottato più fermamente contro la passiva accettazione delle apparenze, o ha messo in guardia con più perentorietà contro il nichilismo. Non trovo riuscita l'alternativa posta da Nietzsche, ma è sufficientemente significativa da vanificare ogni sforzo nell'ascriverlo a uno dei due gruppi. Collocandolo altrove, intendo sottolineare le sue fedeltà a entrambi. Nietzsche ha sviluppato le conseguenze delle due tradizioni. È stato il primo a diagnosticare gli impianti filosofici di cui ho reso conto. Ha sottoposto l'aspirazione a un ordine al di là delle apparenze a uno scrutinio tanto devastante da rendere impossibile avanzarla di nuovo in modo innocente.

Ma sa anche che accettare semplicemente le apparenze non è una soluzione. Coloro che non ne *fanno* qualcosa rimangono stoici o schiavi. Schopenhauer può servire da educatore ma, come le apparenze da cui era messo in difficoltà, deve essere superato. Una volta diagnosticata sia l'aspirazione insana a cercare un ordine dietro le apparenze sia la rassegnazione imbellè che ne predica l'accettazione, quale è l'alternativa? Si potrebbe provare a volere le apparenze stesse. Nietzsche ha corrisposto alle speranze e alle paure di tutti quelli che hanno sognato di avere un pezzo della creazione nelle loro mani.

L'opera di Nietzsche ha rivelato la centralità del problema del male proprio a quelli che ritenevano futili i tentativi di risolverlo. La sua ossessione per il problema non deriva dalla nostalgia ma da una visione lucida. Nietzsche definisce il problema del male

il mio «a priori» [...] il problema dell'origine del male già mi correva dietro quando avevo tredici anni: a esso dedicai, in un'età in cui si ha «diviso il cuore tra Dio e fanciulleschi giochi»¹, il mio primo gioco d'infanzia letterario, il mio primo esercizio calligrafico di filosofia – e per quanto concerne la mia «soluzione» del problema, a quel tempo, ebbene, com'è logico, resi l'onore a Dio e feci di lui il *padre* del male (Nietzsche 5, 5).

Dopo aver delineato le soluzioni cui è giunto nel tempo, Nietzsche tratteggia l'approccio genealogico, propriamente nietzschiano:

Dalle risposte nacquero nuove domande, indagini, supposizioni, probabilità: arrivai infine ad avere una mia propria ragione, un mio proprio terreno, un mio mondo tutto taciturno che cresce e fiorisce (Nietzsche 5, 5-6).

Esaminare quel mondo significherebbe considerare l'opera dell'autore come un intero. Potrebbe essere necessario per comprendere pienamente le trasformazioni del problema del male che sottende tutta la sua ricerca. Tuttavia, anziché intraprendere qui questo compito, intendo entrare in quel mondo mostrando come il modo in cui trasforma il problema del male conduca alla più radicale aspirazione a ricreare il mondo. Si tratta di una trasformazione che lo avvicina a Freud quel tanto che giustifica l'operazione di discuterli insieme. Entrambi hanno infatti trasformato la genealogia in un momento di smascheramento, rendendo così il problema del male un problema su di noi. Il motivo e il modo in cui lo indaghiamo rivelano mondi su chi siamo.

Scelte eterne: Nietzsche sulla redenzione

La questione potrebbe essere sollevata nel corso di una placida conversazione in un buon salotto:

se ne aveste la possibilità, rivivreste la vostra vita? I pensatori settecenteschi si presero un momento di riposo da questioni più serie per discutere il problema. Pochi di loro sono del tutto chiari nella formulazione della domanda. Vogliono arrivare a un accertamento empirico o a una pretesa normativa? Si chiedono se tutti in generale, e ciascuno di noi in particolare, riviverebbero le proprie vite di fatto – oppure intendono stabilire che, tutto sommato, sarebbe ragionevole farlo? Ciascun lato della domanda può nascere spontaneamente e può essere ricondotto a fonti classiche. *Edipo a Colono*, una delle prime fonti, è appropriatamente ambigua: la cosa migliore è non essere mai nati. Morire presto si piazza a un buon secondo posto. E

Non veder mai la luce
vince ogni confronto,
ma una volta venuti al mondo
tornare subito là donde si giunse
è di gran lunga la miglior sorte [...]
Anche lo sventurato Edipo,
non io soltanto

(Sofocle, 365-367)².

Per ammissione, il coro si sta rivolgendo a Edipo. E per quanto ci riguarda?
Le considerazioni di Leibniz sono interessanti e altrettanto chiare:

Se non avessimo la conoscenza della vita futura, credo che si troverebbero poche persone che, giunte sul punto di morire, non fossero contente di riprendere la vita a condizione di ripassare sui medesimi valori dei beni e dei mali, purché, soprattutto, non fossero della stessa specie. Ci si accontenterebbe di variarli, senza pretendere una condizione migliore di quella nella quale si è stati (Leibniz, 465).

Il *caveat* è significativo. Leibniz pensa che la conoscenza che abbiamo della vita a venire ci rende scontenti della vita che abbiamo. Al di là di questo, è tanto chiaro sul significato di un'indagine del genere quanto è certo dei suoi risultati. Molti riviverebbero vite con la stessa quantità di bene e di male, a patto che sia garantita la varietà delle forme. Per Leibniz questa è la prova che la quantità di male nel mondo è inferiore alla quantità di bene. Viene da chiedersi che accadrebbe se non lo fosse. Leibniz non ha forse anche detto che qualsiasi sia il male, è sempre necessario? Anche se il male fosse qualcosa di quantificabile, la quantità potrebbe non essere il problema. La sua affermazione che questo è il migliore dei mondi possibili si fonda su argomentazioni relative al possibile. I numeri sono irrilevanti. Se x-mali sono parte necessaria del migliore dei mondi possibili, il fatto che x sia più o meno di uno (o di cento, o di...) non dovrebbe fare alcuna differenza. Ma persino Leibniz talora lascia il piano della logica per mettersi su quello della persuasione. Il fatto che la maggioranza di noi riviverebbe la propria vita non può costituire una prova per lui, ma può diventare un consiglio. Funziona alla stregua del fatto che nel mondo ci sono più case che prigioni – un fatto che ritiene avrebbe trattenuto l'attenzione di Bayle per un momento. Se la maggior parte di noi vive in accoglienti situazioni domestiche, può veramente il mondo contemplare così tanto crimine? Dal fatto che molte vite sarebbero volontariamente rivissute, Leibniz conclude che quelle vite non sono poi così male.

Voltaire non è d'accordo. Ammette che molti di noi, al momento della morte, sceglierebbero di riprendersi la vita. Ma si tratta di un desiderio generato dal terrore, dalla paura dell'ignoto. Per giunta ritiene che sia necessario distinguere. Si preferisce morire in modo subitaneo che morire di noia. L'osservazione di Voltaire potrebbe essere un commento a Hobbes: se la vita è solitaria, miserabile, cattiva e brutta, chi si lamenterà della sua brevità? Eppure ce ne lamentiamo, senza limite e misura. La nostra riluttanza ad abbandonare la vita non è frutto di amore. È parte della rete di paure e perversioni che ci accompagnano dalla culla alla tomba.

Hume nega che la sua sia un'opinione; da buon empirista, si limita a rendere conto. Così radicalizza la questione, riportando al contempo le tesi altrui. Dopo aver citato le fonti classiche

sul tema, lascia che Demea, la voce dell'opinione ortodossa nei *Dialoghi sulla religione naturale*, dica quanto segue:

Chiedete voi stesso, chiedete a chiunque di vostra conoscenza, se vorrebbe rivivere ancora una volta i dieci o venti ultimi anni della sua vita. No!, ma i venti prossimi, dicono, saranno migliori: «E dai fondi della vita sperano di ricevere / Quello che la viva corrente dell'inizio non ha saputo offrire» [Dryden, *Aureng-Zebe*].

Così alla fine (tale è la grandezza della miseria umana, che essa arriva fino a conciliare le contraddizioni) gli uomini si trovano a lamentarsi insieme della brevità della vita e della sua vanità e tristezza (Hume 3, 205).

Il Philo di Hume racconta come *anticamente* fosse diffusa la tesi che la vita non è altro che vanità e miseria. Le epoche precedenti esageravano i mali del vivere. Sostiene che le visioni del mondo siano diventate più fiduciose. «Gli ecclesiastici cominciano a ritrattare questa asserzione e a sostenere, sebbene ancora con qualche esitazione, che anche in questa vita vi sono più beni che mali, più piaceri che dolori» (Hume 3, 225).

Nel leggere le tetre tesi di Hume e dei suoi contemporanei potremmo chiederci: se il giudizio è corretto, quanto mai desolato poteva essere il *diciassettesimo* secolo? Hume è più risoluto di tanti nell'indicare un'alternativa. Quando la vita diventa insopportabile, non vede obiezioni al suicidio. Nonostante la sua evidente soddisfazione per la vita, Hume prende in considerazione la propria morte con una consapevole bonomia uguagliata dal solo Socrate.

Kant è prevedibile. Ritene che nessuno riviverebbe la propria vita per una questione di piacere. Serve poco acume per constatare che, per un edonista, rivivere sarebbe contrario al proprio interesse. Sia ringraziato il cielo per l'esistenza del dovere, poiché nient'altro assicurerebbe la continuazione delle specie. Le tesi di Schopenhauer sono ugualmente prevedibili. Ritene che nascondiamo la nostra miseria per salvare la faccia. Se si dissimula il fatto che «ogni biografia è una storia di dolore», è solo per risparmiarci la *Schadenfreude* altrui. Ma nessuno che sia «asseninato e sincero» nel momento della morte, sceglierebbe di ripetere la catena di miserie di cui ha fatto esperienza. A sostegno di tale conclusione, Schopenhauer estende le sue considerazioni attraverso le epoche:

È l'idea già espressa dal padre della storia [Erodoto, VII, 46], quando affermava, con parole da nessuno smentite, non esserci mai stato al mondo uomo che non si sia più volte augurato di non vedere l'indomani. Sicché la brevità dell'esistenza, di cui ci lamentiamo tanto, sarebbe forse proprio ciò che la vita ha di meglio. Se si mettessero sotto gli occhi di ciascuno di noi le sofferenze e le torture atroci a cui ci si trova costantemente esposti, tremeremmo di terrore e di raccapriccio. Prendiamo il più ostinato degli ottimisti, facciamogli fare un pellegrinaggio attraverso gli ospedali, i lazzaretti e gli ambulatori chirurgici; attraverso le prigioni, le camere di tortura e gli ergastoli; sui campi di battaglia e sui luoghi di esecuzione capitale; schiudiamogli i tetri tuguri ove la miseria si nasconde agli sguardi dei curiosi indifferenti; facciamolo entrare nella prigione di Ugolino, nella torre della fame: egli finirà, senza dubbio, per comprendere di che razza sia questo *meilleur des mondes possibles*. Del resto, da dove prese Dante la materia del suo *Inferno*, se non da questo nostro mondo reale? (Schopenhauer 1, 458-459).

È quel che ci si aspetta da Schopenhauer. Ma la tesi non è frequentata solo da questo autore. Anzi, è talmente comune da essere considerata come un dato di fatto. Il sostenitore più sorprendente è forse Goethe, citato nella sua conversazione con uno storico:

[...] in ogni tempo e in ogni luogo la condizione umana è stata miserabile. Gli uomini sono sempre preoccupati e angosciati, si sono tormentati e torturati reciprocamente, hanno reso difficile a sé e agli altri quel po' di vita loro concesso e non sono stati capaci di apprezzare né di godere la bellezza del mondo e la dolcezza dell'esistenza, loro offerta da quella bellezza. Soltanto per pochi la vita è stata comoda e piacevole. I più, dopo aver sperimentato il gioco della vita per un certo tempo, hanno preferito andarsene piuttosto che cominciare di nuovo. Ciò che offriva e offre loro ancora un attaccamento alla vita, era ed è la paura della morte. Così è, così è stato, così anche rimarrà. Questo è dopotutto il destino degli uomini (citato in Löwith, 74).

Il testo ci lascia nell'incertezza. Difficile dire se Goethe condanni la posizione che ritiene la più diffusa o se la condivida. Ma tale ambiguità non basta a salvarlo. Le sue osservazioni sono stupefacenti. Per il fatto che vengono da un uomo che ha ricevuto, nel corso di una vita, tutto quel che il mondo ha da offrire: amore e amicizia, occasioni di vedere il mondo e di agire su di esso, successi creativi e i relativi onori. Se vi si desse la possibilità di scegliere *quale* vita rivivere (ancora e ancora), difficilmente trovereste di meglio. Eppure il triste giudizio appena citato non è un'aberrazione. Si tratta anche dell'autore del prologo al *Faust*, un buon candidato a essere la più grande espressione del tedio per il mondo nella letteratura moderna. A momenti il suo disgusto per i mali della vita e l'indifferenza per i suoi beni devono essere stati tanto forti da fargli immaginare di vendere la propria anima per poter affermare, non la vita intera, ma un solo momento di essa³.

Voltaire riconosce che il nostro atteggiamento verso la vita è influenzato dalle circostanze. Rousseau è il primo a suggerire che la tesi può avere a che fare con il carattere. La questione se rivedremmo le nostre vite non sembra essere influenzata da nessun accadimento in particolare. Quella di Rousseau è stata decisamente difficile, come ha avuto modo di non farci mai dimenticare. D'altra parte non ha mai voluto trovare rifugio in una qualsiasi forma di Stoicismo, che sostiene quanto l'importante non siano i beni di questo mondo bensì la capacità di distaccarsene. (La specifica sofferenza di Rousseau può essere dipesa dal fatto che è stato il primo pensatore a desiderare di riunire in una sola persona tutte le cose che la vita può offrire.) Tuttavia la visione lucida della distanza tra ciò cui aspira e ciò che ottiene non amareggia mai veramente il filosofo. La sua descrizione del contrasto tra il suo atteggiamento e quello di Voltaire rasenta il moralismo, ma è del tutto corretta, nonostante tutto.

La discussione si trova nella lettera in cui attacca il *Poema sul disastro di Lisbona* di Voltaire. Il poema fu considerato un capolavoro della disperazione. Se alcune parti erano nuove, così non era per la concezione del valore della vita: Voltaire dipana semplicemente, dilungandosi con insolito *pathos*, quella litania della malinconia che già conosciamo. La voce di Rousseau dissente fieramente. Insiste che la vita è un dono, chiedendosi perché Voltaire non se ne sia reso conto.

Non posso fare a meno di notare, Signore, a questo riguardo una singolare differenza tra voi e me in questa lettera. Ricco di gloria, disincantato di fronte alle vane grandezze, vivete libero negli agi [...] Nonostante ciò, in questo mondo non vedete che il male. Quanto a me, sconosciuto, povero e tormentato da una malattia senza rimedio, medito con piacere nel mio isolamento, e trovo che tutto è bene. Da dove provengono queste contraddizioni apparenti? Voi stesso l'avete spiegato: voi vivete felicemente; ma io spero, e la speranza rende tutto più bello (Rousseau 5, 134, Lettera di J.-J. Rousseau a Voltaire, 18 agosto 1756).

Rousseau ha ragione: la contrapposizione è strana. Voltaire ha avuto la sua parte di problemi, ma sono, come si dice in ebraico, problemi da ricco. Le sue geremiadi non corrispondono alle benedizioni che ha ricevuto dalla vita. Forse che queste vanno oltre il problema – anzi, gli vanno addirittura contro? Rousseau sostiene che chi vive secondo natura valuta la vita in modo diverso.

Oso infatti affermare che non esiste forse nell'alto Vallese un solo alpigiano che sia scontento della sua vita quasi di automa, e che non accetterebbe volentieri, anche in cambio del Paradiso, il patto di rinascere di continuo (ivi, 127).

Le conclusioni di Voltaire sono sviate dagli esempi considerati. Invece della malata e riflessiva aristocrazia, le cui vite Rousseau ha cominciato a sottoporre a diagnosi, Voltaire avrebbe dovuto guardare alla gente onesta e lavoratrice. Diversamente dai *philosophes*, questa avrebbe allegramente rivissuto la propria vita. La lettera di Rousseau contiene un filo di risentimento e un richiamo alla gente semplice che può diventare tedioso, ma ha sollevato la questione giusta. Che cosa intitola alcuni di noi ad affermare la vita di fronte a un disastro, mentre il resto di noi oscilla tra il cinismo e la disperazione? Si può considerare la domanda psicologica, sempre che si ricordi che la risposta può essere misteriosa; può prendere il nome di grazia. Decisivo sarà anche qualcosa che pertiene alla descrizione: come venga concepito il mondo ben prima che diventi oggetto di giudizio. Il *bon mot* su ottimisti e pessimisti è usurato ma non meno vero: anche un banale

bicchieri d'acqua può essere visto in modi radicalmente diversi. L'ottimismo è una questione di atteggiamento?

Le relazioni tra filosofia e psicologia richiedono più che mai di essere indagate. Mai nessun filosofo ha negato l'affermazione di Socrate che il compito della filosofia è conoscere se stessi. Di più, gran parte della storia della filosofia può essere considerata come una serie di tentativi per trovare un modello appropriato. Il *Trattato* di Hume, la prima *Critica* di Kant, la *Fenomenologia* di Hegel e le *Ricerche* di Wittgenstein offrono immagini molto diverse su cosa comporti conoscere se stessi. Forse l'unico tratto in comune è l'appassionata determinazione nell'evitare il «meramente» psicologico. Tutti hanno sostenuto che le indagini sull'anima dovevano essere qualcos'altro. L'ostilità verso lo psicologismo in un campo dedicato alla conoscenza di sé è profondo e impressionante. Oltre a tutte le grandi differenze che li separa, una cosa che unisce Rousseau e Nietzsche è il disdegno per la distinzione che altri filosofi hanno posto tra filosofia e psicologia. A nessuno dei due importa minimamente di distinguere tra la conoscenza di sé quale provincia della filosofia e quella che deriva da altri tipi di riflessione. Nel definirsi psicologo, Nietzsche è provocatorio quasi quanto il Rousseau delle *Confessioni*. Se il problema del male chiama in questione il carattere, la psicologia diventa l'erede della metafisica.

Il *Crepuscolo degli idoli* inizia con l'affermazione:

In ogni tempo i saggissimi hanno giudicato la vita allo stesso modo: *essa non vale niente...* Sempre e ovunque si è udito dalla loro bocca lo stesso accento – un accento pieno di dubbi, di melanconie, di stanchezza della vita, un accento pieno di opposizione alla vita (Nietzsche 6, 32).

Nietzsche ritiene che il giudizio sul disvalore della vita dica più dei giudici che della vita stessa. Forse che tutti i saggi sono decadenti, uomini anziani troppo deboli per la vita e letteralmente disgustati da essa? Se è così, cercano vendetta. Nel porre un mondo al di là di questo, guastano questo per il resto di noi. «A che scopo un al di là, se non fosse un mezzo per insozzare l'al di qua?» (Ivi, 106). Chi condanna questo mondo non fa che riflettere la sua stessa impotenza. La risposta del saggio non è nulla se non è sapiente: è la versione cosmica della decisione della volpe riguardo all'uva. «Invece di dire ingenuamente 'io non ho più alcun valore', la menzogna della morale dice per bocca del *décadent*: 'non c'è nulla che abbia un qualche valore – la *vita* non ha valore'» (Nietzsche 6, 107).

Nietzsche ritiene che il problema del male non è dato, bensì creato – da chi è inetto alla vita. Crea dunque un mondo ideale da contrapporre a quello reale. I valori vengono invertiti; alla luce del mondo ideale viene disprezzato il mondo reale. L'esempio lampante di questo processo è il Cristianesimo, che considera il mondo naturale come la sede dell'errore: la miseria che costantemente patiamo quale punizione per il male che costantemente infliggiamo. Il mondo sovranaturale è l'opposto, una negazione di questo, che ci redime da tutti i mali. Ma il Cristianesimo è l'espressione trasparente di una concezione molto più diffusa. Nietzsche lo chiama platonismo popolare, ma non ha mai pensato che questa tesi spettasse ai soli platonici. L'aspirazione a una vita altra da questa è appartenuta a molti saggi del passato. L'aspirazione massima di Nietzsche è di oltrepassarli.

Una delle questioni in gioco è il passaggio dalla teoria alla pratica, dalla riflessione agli effetti, dalla convinzione al coraggio. Cosa ci permette di farlo? *La nascita della tragedia* coglie il primo pensiero greco: «così gli dei giustificano la vita umana vivendola essi stessi – la sola teodicea soddisfacente!» (Nietzsche 1, 33).

La stessa opera di Nietzsche ha portato la teodicea nella vita, spostandosi tra metafisica, etica e psicologia in modi che le legano irrevocabilmente. Dopo Nietzsche, *provare* che la vita è buona non dovrebbe più costituire il problema. Chiunque ne sia tentato, dovrebbe mostrare che è così, nessun'altra teodicea vale. (E chiunque sostenga il contrario dovrebbe, presumibilmente, essere sollecitato a valutare quanto oltre sia disposto ad andare nel sostenerlo.) Gli dei greci, sostiene Nietzsche, desiderano condividere la vita umana. Questo tipo di teodicea rende ridondante la giustificazione teorica.

L'eterno ritorno di Nietzsche trasforma un gioco da salotto in un metodo. Se il mondo sia un

mondo che si può volere, non è più la questione. Potete volerlo? I saggi antichi non potevano. Il loro disprezzo e autodisprezzo erano troppo intrecciati per essere separati. Il mondo era disprezzato da persone spregevoli, che hanno ingannato il resto di noi con concetti negatori di vita. Chi ha la forza di volere il mondo? Nietzsche utilizza la domanda per rivelare l'essenza delle culture e degli individui. Pensate alle vite degli dei dell'Olimpo. Pativano quel tipo di esperienze che rendono la vita interessante: tradimenti d'amore, d'onore e di potere, tesori perduti e rubati, piani falliti, promesse infrante. Quei piccoli mal di cuore che sono gli unici a valere quando siete mortali. Fosse dato mondo a sufficienza, aveste tempo sufficiente nelle vostre mani, potreste scegliere di riviverli – ancora e ancora. Per converso, quel che capita a Gesù è tanto spaventoso e orribile che nemmeno l'eternità sarebbe sufficiente a redimerlo. Provate ora a immaginare la scelta: potete dare tutti voi stessi per amore dell'Altro e in cambio avere la vostra carne torturata, la vostra persona disprezzata. Vorreste una vita del genere – oppure sarebbe effettivamente abbandonata da Dio?

Nietzsche ritiene che tale vita terrena possa essere voluta solo da un'anima profondamente malata. In questo caso le concezioni di Dio e della creazione si rispecchiano a vicenda, troppo per poter essere distinte. Il ritratto della vita e del Dio che la dà si determinano in modo reciproco e indefinitamente. I primi Greci vivevano in un mondo tanto ricco di gloria che «il lamento si trasforma in un inno in sua lode» (Nietzsche 1, 33). Quale dono più grande potevano offrire ai loro dei di una sua condivisione senza fine? Quando i cristiani immaginano il loro dio che scende per dimorare tra loro, la sola vita che hanno da offrire porterebbe il meno egocentrico tra noi a desiderare un altro mondo.

Potrebbe essere stata una delle lezioni di Hegel a provocare in Heine, autore amatissimo da Nietzsche, lo sdegno: «I dialettici berlinesi non potrebbero uccidere nemmeno un gatto, come avrebbero potuto avere influenza sulla morte di Dio?» (Heine, 509). Come Heine, Nietzsche ritiene innocui i dibattiti precedenti. Verso la metà del diciannovesimo secolo, dire di Dio che è una proiezione umana suona oramai banale. Nietzsche pensa che abbiamo bisogno di materiale più forte. È appassionato di Stendhal, che scrive che l'unica scusa che ha Dio è di non esistere. Ma dire che l'abbiamo ucciso va molto oltre dire che l'abbiamo inventato – e in definitiva tradisce la nostra piccola invenzione – tesi comune a molti pensatori prima di Nietzsche. Porta la teodicea a una diversa conclusione. Dio non è meramente assente, non è neppure venuto meno. È stato convocato a giudizio e il giorno del giudizio è giunto:

«Il padre», in Dio, è radicalmente confutato; così pure «il giudice», «il remuneratore» [...] egli non ode – e se anche udisse, non saprebbe dare aiuto. Il peggio è che egli sembra incapace di comunicare in maniera chiara: è forse oscuro? (Nietzsche 4, 59-60).

Dopo secoli in attesa di una risposta, meno cupa di quella che Giobbe aveva ricevuto dalla Voce nel Turbine, l'umanità ne ha abbastanza. Niente affatto intimorito dalle immagini – tutto l'orrore della Crocifissione, lo smembramento di Dioniso – Nietzsche è ossessionato da un dio che muore.

Nietzsche ha saputo dare descrizioni vivide, ma non è stato del tutto esplicito. Dopo secoli di teodicea si può decidere di abbandonare la difesa, emettere il verdetto e condannare l'accusato alla pena capitale. Ma Nietzsche non ha un giudizio univoco sul fatto che il processo tenuto sia stato equo. I sacerdoti, nella sua storia, sono almeno altrettanto colpevoli dell'Essere che servono. Lascia dunque aperte le questioni relative alla colpa. La colpa è un concetto che Nietzsche cerca di rielaborare. Insiste che le conseguenze della morte di Dio non sono ancora state valutate. Le precedenti formulazioni del problema del male avrebbero trovato un punto di convergenza nella domanda: come può esserci giustizia e senso nel Creato quando la gente buona soffre? Nietzsche sottopone tutti i termini della questione a un'interrogazione radicale. Né la giustizia, né il senso, né il bene, né la sofferenza potranno più suonare nello stesso modo. La morte di Dio implica che tali significati devono mutare. Nietzsche ci ha resi consapevoli sia delle origini religiose del problema del male sia che abolire la religione non è una soluzione – tranne che al prezzo di un nichilismo distruttore del mondo.

È facile capire che la perdita di Dio implichi la perdita del fondamento. Senza un Creatore che ve lo collochi, il senso non può più fare parte del mondo. Ma la serena risposta dell'umanista non può essere condivisa da Nietzsche. Riconoscere che i valori dei tempi passati non avevano fondamento e continuare a mantenerli inalterati, gli sembra un atto di malafede. Nemmeno Kant è riuscito ad abbandonare l'idea che la morale debba essere riflessa nella natura, sebbene neghi che vi sia fondata. Nietzsche ritiene che guardare alla natura in cerca di segni che ci possano guidare è un retaggio della morale degli schiavi: vogliamo essere comandati. I pensatori precedenti si rivolgevano all'opposizione tra ragione e natura, ma non riuscivano ad affrontarla effettivamente. Nietzsche chiarisce l'opposizione. Il reale e il razionale non sono semplicemente irrelati; si fronteggiano armati. Uno dei due deve cedere il passo.

Non c'è mediazione tra l'essere e il dover essere. Vita e morale non possono essere conciliate; l'una condanna sempre l'altra. Il filosofo ritiene che in due millenni si sia data una sola sconfitta. Il reale è stato condannato dal razionale, sempre di nuovo.

Giacché di fronte alla morale (soprattutto cristiana, cioè alla morale assoluta) la vita *deve* avere costantemente e inevitabilmente torto, dato che la vita è qualcosa di essenzialmente immorale – e la vita *deve* infine, schiacciata sotto il peso del disprezzo e dell'eterno «no», essere sentita come indegna di essere desiderata, come priva di valore in sé. La morale stessa, – ebbene, la morale non sarebbe una «volontà di negazione della vita», un segreto istinto di distruzione, un principio di decadenza, di discredito, di calunnia, un inizio della fine? E, conseguentemente, il pericolo dei pericoli? (Nietzsche 1, 11).

Per la morale, l'esistenza della sofferenza è già condanna della vita. Nietzsche suggerisce di tentare l'alternativa. L'umanità si è ammalata lasciando che la sofferenza diventasse un argomento contro la vita. Perché non fare che sia la vita a servire da argomento contro la sofferenza?

Nietzsche condivide lo scopo degli autori esaminati nel primo capitolo. Come loro cerca di redimere la realtà, non di accettarla semplicemente o di protestare contro di essa. Ma la differenza tra loro è enorme. Per Nietzsche la realtà deve essere redenta non da qualche intrinseco fallimento, ma dalla maledizione che le getta contro l'ideale. L'umanesimo, il tentativo di mantenere gli ideali tradizionali in un quadro ateistico, mantiene la maledizione scagliata dall'ideale. Dismettendo solo le forze che rendono le maledizioni potenti, continuando a opporre la vita ideale a quella reale, l'umanesimo continua a condannare la vita a ogni respiro.

Il problema del male consiste dunque nel problema del male stesso⁴. Si tratta di un problema che l'umanità si è causata creando ideali che mettono la vita dalla parte del torto. Se abbiamo creato il problema, allora dovremmo essere in grado di risolverlo, a patto che prendiamo atto delle profonde trasformazioni che dobbiamo intraprendere. Il problema del male è la sofferenza *insensata*. Un dolore che ha un senso può essere sopportato. Dare un senso significa trovare buone cause e buone conseguenze. Così abbiamo inventato il peccato e la redenzione. Il peccato ha dato alla colpa un'origine e la redenzione le ha dato un *telos*. L'umanità preferisce il masochismo all'insensatezza. Ci siamo presi la colpa della sofferenza pur di dare un senso alla vita. Il Cristianesimo ha ritenuto tale sacrificio così profondo da proiettarne il gesto su Dio stesso. Offrirsi volontari per la tortura così da salvare l'umanità è il paradigma del primo Cristianesimo, successivamente le anime faranno allo spirito quello che i santi fanno alla carne.

Talora Nietzsche ha descritto la colpa alla stregua di un atto di vendetta: la denuncia morale è il prodotto di schiavi determinati a rovinare ad altri la vita di cui non possono godere. Passi più interessanti descrivono il martirio al servizio del senso come qualcosa che ha un significato. In effetti, ha senso, ed è proprio questo il motivo che giustifica il compito di modificare la domanda di senso.

Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, l'*animale* uomo non ha avuto fino a oggi alcun senso. La sua esistenza sulla terra è stata vuota di ogni meta; «a che scopo l'uomo?» – fu una domanda senza risposta; mancava la *volontà* per uomo e terra; dietro ogni grande destino umano rispondeva, a guisa di ritornello, un ancor più grande «invano!». Questo appunto significa l'ideale ascetico: che qualche cosa *mancava*, che un'enorme *lacuna* circondava l'uomo [...] ma non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda «a che scopo soffrire?» restasse senza risposta. [...] L'assurdità della sofferenza, non

la sofferenza, è stata la maledizione che fino a oggi è dilagata su tutta l'umanità – e l'ideale ascetico offrì a essa un senso! [...] In esso la sofferenza venne interpretata; l'enorme vuoto parve colmato; si chiuse la porta dinanzi a ogni nichilismo suicida (Nietzsche 5, 156).

L'ideale ascetico divide la sofferenza in due, conferendogli così significato. Se il male naturale di cui soffrite risulta dal male morale che compiete, le vostre pene diventano intelligibili. Il pensiero moderno ha tentato di ristrutturare la relazione, mantenendo però la domanda di senso. La concezione dei mali naturali come punizioni per i mali morali non può sopravvivere al terremoto di Lisbona. La spinta a separarli completamente, segnalando la separazione con l'abolizione stessa dell'espressione «male naturale», diventa perciò facile da compiere. Eppure la necessità di correlare mali morali e mali naturali mantiene la sua potenza, anche per chi naturalizza entrambi. Rousseau sostiene l'idea che si soffre per i propri peccati e la costruisce come legge naturale. Nonostante apprezzi la tesi rousseauiana, talora addirittura la presupponga, Kant opera una separazione più decisa tra male naturale e male morale. Ha dunque il problema di come connetterli. Alla fine quel che ci ha lasciato è poco più dell'affermazione che la ragione ha bisogno di vederli connessi – affermazione che gli scettici potrebbero considerare come l'inizio del problema.

Dopo Kant il perno della questione si sposta. L'istanza che rifiuta la teodicea, considerando la responsabilità non divina ma umana, si rafforza. Se sradichiamo il male che è nelle nostre mani, perché preoccuparsi del male che non lo è? Anche il tentativo di Hegel di trasformare la filosofia in una teodicea si rivolge alla storia umana. L'opera di Nietzsche radicalizza la tendenza moderna ad assumere una sempre maggiore responsabilità nei confronti del mondo. Secondo l'autore, siamo responsabili non solo di particolari mali morali, ma del concetto stesso di male.

A tratti sembra un Feuerbach che si diletta di opera, una sorta di umanista per esteti. Se lo fosse stato, il suo messaggio sarebbe più semplice: la redenzione è nelle nostre mani. Dobbiamo soltanto assumerci il ruolo del Creatore, quello che un tempo affidavamo a Dio, creare oggetti odorosi di senso, come quando pensavamo che fosse lui ad aver fatto i mondi. La vita è senza senso? Ebbene, diamogliene uno. È questo che significa essere moderni. Dio è morto? Di decennio in decennio era diventato sempre più debole. O pensavate che sarebbe durato per sempre?

Ma questa non è la tesi di Nietzsche. È quella degli ultimi uomini ai quali il suo messaggio suonerà folle. E gli ultimi uomini sono indicibilmente volgari. Per un filosofo che giustifica la vita quale fenomeno estetico, la volgarità è un'accusa filosofica. Ma non è l'unica accusa che si può muovere al senso fai da te. Nietzsche insiste che il passaggio al moderno non è né naturale né inevitabile. L'istanza che disloca Dio e la definisce maturità non sarà dunque sufficiente. La negazione del progresso e la tesi che Dio non è semplicemente svanito richiedono un'operazione più forte. Se la morte di Dio è opera nostra, non possiamo prenderne il posto senza colpo ferire. Dobbiamo intraprendere un percorso di divinizzazione di noi stessi.

Nietzsche ha trascorso la vita intera a pensare a che dio sarebbe potuto diventare. Numerosi dei suoi testi indicano Dioniso come il favorito. Ma perché chiamare la sua biografia intellettuale *Ecce homo*, o scrivere *Zarathustra* in stile evangelico, fitto di allusioni al Discorso della montagna? Fermiamoci alla constatazione che non ha saputo deciderlo con precisione. Ha tuttavia chiaro che la religione non può essere semplicemente abbandonata. Non possiamo affrancarci dal suo potere, finché non ci saremo affrancati dai bisogni che l'hanno generata.

Fin qui è più o meno Marx. Per capire perché Nietzsche riterrebbe una soluzione marxista rozza e inutile, dobbiamo pensare al tempo. La ferita metafisica creatasi nella lotta tra ragione e realtà non può essere curata dal futuro finché permane il dolore del passato. Il dolore genera risentimento con tutte le sue amare conseguenze. Pensare che la sofferenza possa essere redenta dalla dimostrazione che è necessaria in vista del bene futuro, non significa soltanto essere strumentali; mostra quanto non si sappia nulla del dolore. Il tempo da solo non cura; seppellisce. I dibattiti ottocenteschi sul problema del male si rivolgono alla storia, in parte perché la storia è insopportabile. Il futuro rimane indeterminato. Se non è facile pensarci con speranza, non è però difficile farlo con fiducia. Ma l'orrore *passato* e il lutto minacciano di travolgerci nella rabbia e

nella disperazione. Hegel e Marx hanno tentato di redimere il passato mostrandolo come ponte necessario verso il futuro. Se avesse funzionato, gli esseri umani sarebbero bastati alla salvezza. Ma gli ultimi uomini sono necessari perché la salvezza non è una questione di riparazioni. Non si può fare nulla per rendere buono ciò che non lo è. E nemmeno si può riparare al passato. La pietra d'inciampo rimane. Nel capitolo dello *Zarathustra* intitolato *Della redenzione*, Nietzsche spiega:

Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni «così fu» in un «così volli che fosse!» – solo questo può essere per me redenzione!

Volontà – è il nome di ciò che libera e procura la gioia: io vi ho insegnato, amici miei! Ma adesso imparare ancor questo: la volontà, di per sé, è ancora come imprigionata. Volere libera: ma come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore?

«così fu» – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria (Nietzsche 3, 162).

Non possiamo volere a posteriori. E questo conduce la volontà alla rabbia e alla vendetta. *Procedi e pensa al futuro*. Consiglio che è trito quanto la psicologia riesce a essere e che non diventa più profondo nel farsi metafisico. Questa non è redenzione dal dolore, ma repressione. E Nietzsche è psicologo troppo fine per non sapere cosa ne è del dolore represso.

La questione, formulata inizialmente come un elevato diversivo, diventa la chiave della redenzione. La dottrina dell'eterno ritorno può salvare la vostra anima. L'eterno ritorno è solo «un esperimento mentale», come talora è suggerito, a patto di considerare anche il paradiso e l'inferno degli esperimenti mentali. Per il cristiano, la vita trova giustificazione alla luce della vita ultraterrena. Tutti gli accadimenti nella storia di una vita prendono senso a partire dalla fine: hanno portato in paradiso o all'inferno? La facilità con cui la Provvidenza si è trasformata in progresso è servita a Nietzsche come avvertimento. Le concezioni teologiche condizionano la nostra esperienza. Solo una controteologia deliberata può essere tanto potente da contrastarle. Provarlo non è il punto, dato che sostenere che la storia non ha un fine è facile da provare quanto il contrario. Non si saprà mai nulla di entrambe le tesi. Ma entrambe sono posture che condizionano le nostre vite. Nel primo caso, la vita ha senso grazie a un *telos* che è altro da essa. La rilevanza di ciascun momento deriva da momenti precedenti e successivi.

Nietzsche avrebbe potuto attaccare questa concezione senza offrirne una alternativa. Perché non dimenticare il tempo per intero? Il senso potrebbe trovarsi in ogni singolo momento. Perché Nietzsche ci chiede di presupporre che ogni momento ritorna? Primo, perché ritiene che quando la gioia è genuina, non possiamo lasciarla andare. La gioia chiede eternità. Se volete un istante, volete il mondo intero, poiché il bisogno di chiedere *verweile doch* a un momento fugace non può essere contenuto. (Dura ancora. Per un'ora? Per un fine settimana?) Secondo, l'eterno ritorno è necessario per sostituire quelle concezioni cosmologiche che hanno mostrato una notevole potenza. Kant ha abolito Dio dall'ordine del discorso, ma Hegel lo ritiene più che mai presente nella filosofia moderna. Anni dopo che Hegel ha scritto che Dio è morto, Marx è ancora sicuro che la religione sia il punto di partenza per una critica. E nel mezzo del furore, Heine non ha potuto scrivere una storia della filosofia, senza scrivere al contempo una storia della religione. Se Dio è stato assassinato, e analizzato a morte, perché le sue ombre continuano a durare?

Nietzsche ritiene che non possiamo abbandonare Dio, perché non possiamo abbandonare il passato. Se gli dei fossero, grida Zarathustra, come potremmo tollerare di non esserne uno? La vera redenzione non è umile. Non si accontenterà nel volere il futuro. Da genealogista, Nietzsche sa quanto decisamente il futuro sia condizionato dal passato. Se non possiamo creare il passato, non siamo veri creatori. I precedenti tentativi di *imitatio Dei* sono stati poco coraggiosi. Se non potete volere il mondo com'era all'inizio, sarete avvelenati dalla vostra impotenza.

La volontà deve essere interamente attiva. Qualsiasi stoico può accettare il proprio destino. Nietzsche ci ha sfidato ad amarlo. La presenza della contingenza chiede che il destino sia amato per intero. Se non saprete mai quali eventi avranno determinato la vostra vita, tutti diventano significativi. I momenti più terribili e più banali devono diventare ugualmente oggetto di volontà. Mettere fine al problema del male implica mettere fine all'opposizione che lo ha

generato. Questo significa abbandonare il contrasto tra l'ideale per cui il male non dovrebbe esistere e il reale che ci ricorda che esiste. Sarebbe volere il male stesso, quello che commettiamo come quello che patiamo.

La difesa nietzscheana del volere il male che commettiamo non può essere discussa in questa sede. Mi limiterò a segnalare come un radicale elitismo chiarisca il peso della teodicea. Se non vi sentite vincolati a redimere in modo uguale la sofferenza di ciascuno, siete già a metà dell'opera. Ma, per quanto la minaccia implicata dal suo elogio delle bestie bionde non abbia messo fine alle disgrazie, la sua discussione dei mali di cui soffriamo va oltre.

I due sono strettamente connessi, ma il suo elogio dei mali che soffriamo può in definitiva suonare più sorprendente. Che cosa significa volere le proprie sofferenze?

Sebbene si definisca stoico almeno una volta, solitamente Nietzsche si sforza di distinguere la propria concezione da quella stoica. *Accettare* la sofferenza non basta. I suoi testi sono fitti di grandi motti sul valore della sofferenza: è la profondità della vostra capacità di soffrire che determina la vostra nobiltà; quel che non vi uccide, vi rafforza.

La disciplina formativa del dolore, del *grande* dolore – non sapete voi che soltanto *questa* disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza umana? Quel tendersi dell'anima nella sventura, per cui si educa la sua forza, il suo brivido allo spettacolo della grande rovina, la sua ingegnosità e valentia nel sopportare, nel perseverare, nell'interpretare, nell'utilizzare la sventura, e tutto quanto in profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza a essa toccò in dono non lo ricevette forse in mezzo ai dolori e alla disciplina plasmatrice del grande dolore? Nell'uomo *creatura* e *creatore* sono congiunti: nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, melma, assurdo, caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore, la durezza del martello, la divinità di guarda e c'è anche un settimo giorno – comprendete voi questa antitesi? E che la *vostra* pietà è per la «creatura nell'uomo», per ciò che deve essere modellato, infranto, fucinato, purificato, smembrato, riarso arroventato, per ciò che necessariamente non può non *soffrire*, che *deve* soffrire? E la *nostra* pietà – non lo intendete voi? – a chi è rivolta la nostra *opposta* pietà, quando essa si difende dalla pietà vostra come dal peggiore di tutti gl'infrollimenti e debolezze? (Nietzsche 4, 134).

Ma quale dio si è assunto la sofferenza più grande – non accettandola ma addirittura scegliendola? Il suo elogio della sofferenza sollecita facilmente la domanda: se ami tanto la sofferenza, perché non diventi cristiano?⁵ Perché non Cristo stesso? L'opera tarda di Nietzsche è piena di fantasie in merito.

Pensare a Nietzsche provoca pensieri empici che corrono in tutte le direzioni. Tanto quanto non è mai riuscito a decidersi su quale dio diventare, altrettanto è incerto sul valore da attribuire all'umiltà divina. Se da una parte il suo elogio della grande sofferenza può virare verso Cristo, dall'altra richiede un'accettazione del dato seconda a nessun'altra. Volere il mondo in tutti i suoi dettagli richiede un vertiginoso misto di esaltazione e sottomissione.

Qual è la differenza precisa tra volere eternamente il mondo e definirlo il migliore dei mondi possibili? L'opera di Nietzsche ha cercato di superare la teodicea offrendone una versione più ardita. Kant ci ha permesso di immaginarci creatori delle leggi naturali. Nietzsche ci sollecita a diventare creatori del mondo intero, non solo delle sue parti buone; del passato come del futuro. Amare il destino che non potete cambiare può essere segno di buon gusto. Ma la vera eleganza dell'atteggiamento che Nietzsche definisce affermativo della vita lascia un sospetto sulla sua tesi. Forse che dopotutto Nietzsche tiene a una tesi vicina a quella di Leibniz – una sorta di iperstoicismo, una morale degli schiavi adattata agli aristocratici?

Certo Leibniz crede nella verità, e se la vostra preoccupazione sono le fondazioni, potreste trovare qui una differenza decisiva. Chiamare questo mondo il migliore dei mondi possibili significa dire che avrebbero potuto essercene altri. Per Nietzsche, necessario e accidentale finiscono per convergere. L'elogio dell'uno e l'elogio dell'altro sono meno in conflitto di quanto possa sembrare. Ragione in più per temere che il suo percorso finisca in una titanica sottomissione. In via perlomeno ipotetica, le tesi leibniziane lasciano spazio all'immaginazione di altri mondi. Nietzsche potrebbe negarci persino questo.

Insistere che questo è l'unico mondo disponibile non significa imboccare la strada della teodicea, significa rifiutarla. Una teodicea fa di più attraverso la giustificazione. Deve dimostrare

il motivo per cui le cose che sembrano un'accusa contro il mondo non lo siano. Leibniz fu molto attaccato per aver fatto ben poco da questo punto di vista, ma persino lui fece delle concessioni. Per riconciliarsi con i mali, come sa, si ha bisogno di molto più che di un'affermazione della loro necessità. Così talora argomenta che sono necessari in vista di certi particolari beni. Leibniz ci ha ricordato che per vedere la luce è necessaria l'ombra, che una vita che offre solo dolcezze sarebbe saziante fino alla nausea. Ci si deve soffermare sulla scelta dell'esempio. Una cosa del genere vi può riconciliare con le inclemenze del tempo, o con i rifiuti degli editori. Ma nemmeno gli amici di Giobbe se ne servirebbero per i casi più ostici.

Nietzsche fa affermazioni che sembrano misteriosamente leibniziane: felicità e infelicità sono sorelle, gemelle persino. All'occorrenza potrebbe essere provocatorio: se non abbracciate l'infelicità, non conoscerete mai la vera felicità, al massimo un certo benessere. Al momento di scegliere gli esempi, cerca di parlare crudamente. Sa che dobbiamo confrontarci non solo con la sgradevolezza, ma con il male vero e proprio, quello che ha portato altre epoche a celebrare i trionfi con gli *auto da fè*. Ma anche Leibniz di quando in quando deve inghiottire il rospo. Insiste che questo è il migliore dei mondi possibili, anche quando contempla le fiamme dell'inferno per i neonati non battezzati. Di solito, però, evita gli esempi estremi, diversamente da Nietzsche.

Ma nonostante i suoi tentativi di trovare esempi oltraggiosi, le sofferenze esemplari di Nietzsche suonano più come *Weltschmerz* che altro. E un *Weltschmerz* può risultare accettabile quando la sofferenza non lo è. Potreste volere accogliere il dolore di una vita più ricca che di una con meno dolori. Ma la vostra volontà potrebbe arretrare di fronte a quei dolori che annichiliscono le grandi anime anziché nobilitarle. (Dire che non sarebbero stati annichiliti se fossero stati delle grandi anime significa spingere troppo oltre gli interrogativi, cosa che Nietzsche talora fa.) In altri termini: talvolta non ci si trattiene dal pensare a un Nietzsche che si immagina dalla parte sbagliata degli *auto da fè*. Accogliere il male implicato nell'assistere alle sofferenze (per non dire nel provocarle) è tutt'altra cosa che accoglierne le implicazioni quando ne siete consumati.

Lasciamo da parte – per il momento – queste obiezioni. Assumiamo che la tesi di Nietzsche tratta della sofferenza e non del *Weltschmerz*, e della sofferenza dal punto di vista di chi sta effettivamente soffrendo. Questa sofferenza sarà salutata come condizione della grandezza d'anima. Ma non è forse questa una delle redenzioni strumentali che in altri passi attacca? La sofferenza è significativa solo quando è tramite verso più grandi fini?

Più volte Nietzsche è tornato sulla metafora della nascita. Per i Greci, sostiene,

ogni particolare nell'atto della procreazione, della gravidanza, della nascita destò i sentimenti più elevati e solenni. Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato: le «sofferenze della partoriente» santificano il dolore in generale – ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire *implica* il dolore... Affinché esista il piacere del creare, affinché la volontà di vita affermi se stessa eternamente, *deve* esistere eternamente anche il «tormento della partoriente»... Tutto questo significa la parola di Dioniso (Nietzsche 6, 136).

Il Cristianesimo, conclude, deve trovare un senso alla sofferenza della nascita. Una ordinaria insensata sofferenza è troppo da sopportare. Il Cristianesimo ne ha scoperto il senso guardando indietro alle cause. Ne conclude che la procreazione deve essere un male, dato che comporta una simile sofferenza. Una visione del mondo più libera, nobile, come quella ellenistica, rovescia il processo. Trova il senso della sofferenza guardando al futuro. La sofferenza diventa così necessaria e viene esaltata, perché partecipa dello stesso processo di creazione.

Con queste metafore Nietzsche si avvicina a tal punto alle tesi cristiane che santificano la sofferenza che è difficile tenerle distinte. Ma questa obiezione è poca cosa rispetto ai problemi posti dalla metafora stessa. Perché se soffrissimo tutti come si soffre alla nascita, questo avrebbe sempre un senso. La pena è talmente breve, l'esito è talmente buono, che una vita di miseria in cambio del paradiso eterno non sarebbe uno scambio tanto migliore. La nascita è il paradigma della sofferenza *sensata* – in termini diretti e semplici. È un paradigma che sottende le tesi di Nietzsche anche quando riconosce che il problema del male riguarda la sofferenza *insensata*. Lasciando così intatta la domanda: che accade se il male crea il nulla?

Talora le affermazioni di Nietzsche possono apparire *crudamente* strumentali: i mali offrono ai poeti degli argomenti così come la guerra di Troia ha offerto agli dei un divertimento. Nietzsche non è il solo a considerare la tragedia la più alta forma narrativa umana. Diversamente dagli altri, si è rifiutato di evitare le conclusioni: se ci sarà tragedia, ci deve essere materia per essa. La vostra sofferenza è un modello. Se non trovate un modo per utilizzarla, un artista lo farà al posto vostro. Anche quando è meno crudo, le affermazioni di Nietzsche sembrano strumentali. Dire che la sofferenza è necessaria per nobilitare le vostre anime, continua a sembrare un tentativo di darle senso facendone qualcosa di diverso da quel che è.

Se Nietzsche ha dato una risposta a questa preoccupazione, è stata una risposta estetica. Sapeva che dovevamo ancora comprendere il fenomeno della tragedia. La discussione aristotelica della *catharsis* sembra quasi suggerire che possiamo assistervi senza *Schadenfreude*. Ma Nietzsche ritiene che la tragedia produce autentica gioia. «Non c'è un'arte pessimistica... L'arte afferma. Giobbe afferma» (Nietzsche 9, 447).

Se la tragedia afferma la vita, è un modello senza uguali. Nietzsche ritiene che dia una consolazione metafisica. Perché solo l'arte può trasformare l'orrore in qualcosa di sublime. Lo fa rifiutando di dargli senso. La tragedia offre forma anziché senso. La visione tragica del mondo successiva a Socrate introduce l'idea che la bellezza e l'intelligibile vanno insieme. Platone ne segue il dettato bandendo la tragedia quale genere irragionevole. Perché mai la sua repubblica dovrebbe ammettere storie piene di cause senza effetti ed effetti senza cause? (Nietzsche 1, 93).

Nietzsche scrive che la vita può essere giustificata solo in quanto fenomeno estetico. Il che equivale a rinunciare all'istanza della sua intelligibilità. Perché estetico è precisamente quel che non ha senso. La musica gli fornisce qui un esempio ricorrente. Ogni tentativo di stabilire il *sensu* di un brano musicale è meno falso che fuori registro. La musica rende patente ciò che tutte le grandi arti rivelano: parlare del loro significato è più che un errore. Il senso può essere espresso in modo indipendente, ma il senso della tragedia non è neppure inconstabile. Così pure il senso della vita. Come in un'opera d'arte, sarà presente in ciascuna nota e strofa, in ogni momento e misura – altrimenti non sarà affatto presente. Insistere che la vita è giustificata in quanto arte non significa trovare una nuova via al senso della vita, è piuttosto chiedere che si smetta di cercarlo.

Così Nietzsche afferma che volere un momento è volere ogni momento. Perché volere un momento è volerlo di per se stesso, non per qualcosa verso cui procede o da cui consegue. Sulle prime potreste considerare miserevole il patto di Faust. Perché non ha chiesto un anno almeno? Nietzsche è sempre ritornato sull'aspirazione di Faust ad affermare solo *un* momento del tempo. Questo non è un atteggiamento leibniziano: non potete individuare e scegliere le vostre sequenze, volere il piacere senza il dolore. Piuttosto, quando volete delle sequenze, volete delle cose che prendono senso attraverso le loro cause e conseguenze. Volere un momento sarebbe affermarlo senza cercarne il senso. Se riuscite a farlo, potreste affermare il mondo intero.

Così volere la propria sofferenza è interamente estetico. Se quel che solo importa è la qualità della storia, spiegare tutta la vostra miseria facendo ricorso a Prometeo è semplicemente più attraente che spiegarlo attraverso la Caduta.

Che l'uomo disponesse liberamente del fuoco e non lo ricevesse soltanto come un regalo del cielo, come fulgore incendiaria o come vampa scottante del sole, apparve a quei contemplativi uomini arcaici come un sacrilegio, come una rapina ai danni della natura divina. E così il primo problema filosofico pone subito una penosa e insolubile contraddizione fra uomo e dio, e la sospinge come un macigno sulla soglia di ogni civiltà. La cosa migliore e più alta di cui l'umanità possa diventare partecipe, essa la conquista con un crimine, e deve poi accettarne le conseguenze, cioè l'intero flusso di dolori e di affanni, con cui i celesti offesi devono visitare il genere umano che nobilmente si sforza di ascendere: un pensiero crudo, che per la *dignità* conferita al crimine stranamente contrasta con il mito semitico del peccato originale, in cui la curiosità, il raggiro menzognero, la seducibilità, la lascivia, insomma una serie di affetti eminentemente femminili fu considerata come origine del male. Ciò che distingue la concezione ariana è l'elevata idea del *peccato attivo* come vera virtù prometeica: con questo si è trovato al tempo stesso il sostrato etico della tragedia pessimistica, inteso come *giustificazione* del male umano, cioè tanto della colpa umana quanto della sofferenza per essa meritata (Nietzsche 1, 68-69).

Come preferireste immaginare gli avi che vi hanno messo nei guai? Cacciati dal regno di Dio, vergognosi e confusi, piegati su foglie di fico strappate via, alla ricerca di altri da accusare? O fieri e pronti alla sfida, consapevoli e audaci? Messa così, la risposta è facile. Ricordate, non potete immaginare alcunché, senza forma e vuoto. Che inizio potete volere da lì, quale origine della sventura? Non è nemmeno una domanda, finché non vi ricordate la fine della storia: Prometeo incatenato a un masso, il fegato divorato. (Guadagnarsi il pane con il sudore della fronte è, dopotutto, qualcosa cui la maggior parte di noi si è abituata. Marx arriva al punto da definirlo fondamentalmente umano.) Se Nietzsche auspica di abolire il senso nel modo in cui l'arte abolisce il senso, deve insistere che le storie sono degli interi: chi vuole l'inizio, vuole la fine. Questo è un test.

Della consolazione: Freud contro Provvidenza

L'opera di Nietzsche ha rivelato la risonanza del problema del male. Malgrado sia passato molto tempo dalla scoperta che non è risolvibile, non riusciamo a rinunciarvi. Le sue fonti sono troppo profonde, la sua orbita troppo ampia. Troppi bisogni lo alimentano; troppi concetti ne sono condizionati. È un problema troppo grande per essere sconfitto con l'argomentazione – o dalla morte dei suoi protagonisti. Nietzsche ha confermato che il problema del male può impegnarvi quanto più ne confutate le premesse centrali. Di più, ritiene che l'istanza di abolire la religione nasca da spinte religiose. *Al di là del bene e del male* descrive la morte di Dio come un sacrificio religioso. Freud definisce Nietzsche l'uomo più consapevole di sé che sia mai vissuto. Ma il fatto che sia consapevole delle proprie spinte religiose non le rende meno religiose. La vera ossessione di Nietzsche per la morte di Dio è un modo per assicurarne la sopravvivenza. La ricchezza e la ambiguità della sua opera ne sono un segno, lascia molti sentieri aperti. Con *Zarathustra* ha creato un profeta. Freud rifiuta di esserne uno.

Freud è l'autore, persino più di Nietzsche, degli assunti più diffusi che ancora determinano il pensiero contemporaneo in materia. Due secoli di saccheggio da parte dei pensatori sul valore di verità delle tesi sulla Provvidenza sono state meno efficaci nel minarne la credenza rispetto a due decenni di cultura orientata dalla psicoanalisi. La fede nella Provvidenza nasce non perché sembra avere riscontro nell'evidenza, ma proprio perché non lo fa. Una semplice credente come Justine lo sa tanto quanto un sofisticato teorico come Hegel: l'inclinazione a sostenere che esiste la ragione nel mondo diventa più forte nei momenti in cui si teme che non ce ne sia. Così, anche dopo Nietzsche, si può considerare la resistenza del mondo al ragionevole, non come una confutazione ma come una sfida. Ovviamente le ragioni della Provvidenza sono difficili da scandagliare; è qui che comincia l'impresa. La stessa evidenza che il lavoro prosegue, malgrado la povertà dei risultati, sembra dimostrare che siamo sulla strada giusta. Forse non comprenderemo mai quanto tutto ciò che accade accada per il meglio, ma non è un motivo sufficiente per desistere. Non c'è forse un motivo per cui tanti e tali sforzi sono continuati malgrado tutte le evidenze che mettono alla prova le nostre speranze?

Freud ha offerto una spiegazione e non è molto allettante. I nostri tentativi di trovare un senso alla miseria sono alimentati da fantasie infantili e da sensi di perdita. Dato che queste esperienze sono universali e persistenti, perlomeno tanto quanto la fede nella Provvidenza, sono l'argomento adatto a dare una spiegazione. Finché la fede nella Provvidenza non viene svelata alla stregua di una funzione di bisogni universali, non riusciamo a rinunciarvi. Perché nulla è più efficace, per indurre qualcuno ad abbandonare la propria posizione, che fargliene provare vergogna. Kant e Hegel hanno sostenuto che desideriamo sentirci a casa nel mondo. Freud prende seriamente la metafora del senzatetto e dice che siamo infantili. Abbiamo proprio voglia di tornarcene a casa – magari per tutta la strada da fare – ma ci è impossibile. La metafora perde la profondità e l'arguzia che ha nell'opera di Kant e il fulgore onirico acquisito con i romantici. Non siamo, per dirla con Hegel, avventurosi marinai in mari procellosi – solo bambini sperduti in cerca di una protezione che non hanno mai avuto. I primi empiristi condannano l'architetto. Freud si mette in cerca della provenienza dell'assunto che qualcuno ci debba una casa. La vera aspirazione a sentirsi a casa nel

mondo deve essere basato sul modello della Creazione. Solo la nozione di un Creatore, che fa cose in accordo con le proprie intenzioni, può generare un problema di teodicea. Perché le case sono prodotti del pensiero conscio e per di più benintenzionato. È ovvio che desideriamo un mondo in cui sentirci a casa. Freud finisce per far sembrare il desiderio non profondo ma imbarazzante.

L'avvenire di un'illusione formula la tesi in modo crudo: la religione è una universale nevrosi ossessiva dell'umanità, che origina dal complesso di Edipo. Verrà inevitabilmente abbandonata nel momento in cui riconosceremo che non possiamo trattenere la giovinezza. D'accordo, l'abbandono delle illusioni causa dolore. Fa male ammettere che non si è più

oggetto della tenera sollecitudine di una Provvidenza benigna. Si troverà nella stessa situazione del bambino che ha abbandonato la casa paterna nella quale si sentiva protetto e sicuro. Ma l'infantilismo non è forse destinato a essere superato? L'uomo non può rimanere eternamente bambino, prima o poi deve avventurarsi nella «vita ostile». Questa può venir chiamata l'«educazione alla realtà»; devo ancora rivelarLe che intento esclusivo del mio scritto è attirare l'attenzione sulla necessità di questo passo? (Freud 1, 478).

Per qualsiasi altra questione – anche quelle che ci possono preoccupare tanto poco quanto sapere se le balene depongano le uova – chiediamo più prove di quante ne disponiamo riguardo alla Provvidenza. Cosa ci porta ad aggrapparci a tesi così scarsamente comprovate? Posta la domanda in questi termini, Freud ha gioco facile nel trovare la risposta. L'intensità della fede nella Provvidenza deriva dal terrore e dall'impotenza infantili. Queste emozioni sono tanto potenti da far inventare un padre ancora più potente cui aggrapparsi per tutta la vita. Il «sentimento oceanico» di fusione con l'universo, talora una traccia dell'emozione religiosa, può darsi a pochi. Ma l'impotenza infantile e il bisogno di protezione paterna sono provati da tutti e «questo sentimento non si limita a perpetuarsi oltre la vita del bambino, ma si alimenta di continuo dell'angoscia di fronte allo strapotere del fato» (Freud 2, 564).

Destino è, per Freud, il termine con cui designiamo la natura indomita, che ci è sempre superiore. La civiltà è un tentativo di difenderci dalla natura e di rimuovere i terrori che suscita. Ha inizio con l'antropomorfizzazione: proiettare volontà e intenzione sulle forze cieche e impersonali che ci minacciano le rende meno distanti e spaventose. Possiamo così sentirci «a casa nell'*Unheimliche*». Quelle potenze ci rimangono superiori, ma possiamo perlomeno reagire. E chi sa? Forse gli espedienti e le negoziazioni che talora sono efficaci nel controllare le forze ostili del mondo sociale potrebbero funzionare per il cosmo intero. È così che cerchiamo di accattivarcì e pacificare le forze che proiettiamo sulla natura nello stesso modo in cui cerchiamo di influenzare i poteri umani costituiti.

Siamo alla ricerca così disperata di un modo per controllare i terrori che ci assediano che abbiamo inventato la colpa come cardine di ogni spiegazione. Preferiamo un sistema di autopunizione al rimanere nell'oscurità.

Freud sta qui seguendo le orme di Nietzsche e aggiunge una serie di brillanti riflessioni. L'uomo primitivo, quando incorre in una disgrazia, colpisce il feticcio; l'uomo civilizzato colpisce se stesso. L'impegno di Israele nei confronti del proprio ruolo di figlio prediletto di un padre divino non vacilla affatto quando incorre in una disgrazia dopo l'altra. Inventa piuttosto i suoi profeti. Questi sostengono che le sofferenze derivino dalle sue colpe e gli danno un elenco di comandamenti per evitare disgrazie in futuro. Essendo la lista tanto lunga, la probabilità che quei comandamenti siano veramente seguiti dal popolo intero è esigua. Così Israele può continuare a credere nel controllo delle proprie sofferenze, *in linea di principio*, pur continuando a soffrire.

Così facendo realizza un processo universale che Freud fa risalire ai Greci. I loro dei sono stati inventati per adempiere a tre funzioni: esorcizzare i terrori della natura, riconciliare con la crudeltà del fato e compensare le sofferenze prodotte dal processo di civilizzazione. Ma le funzioni a poco a poco si dislocano. La scienza nascente rivela l'esistenza di leggi interne alla natura, permettendoci di sostituire spiegazioni sovranaturali con spiegazioni naturali. E malgrado le nostre viscere in fiamme e le nostre suppliche, gli dei continuano a sembrare completamente inetti nell'adempiere alla loro seconda funzione, controllare il nostro destino.

Per quanto concerne i destini assegnati agli uomini, questi continuano a sospettare, con un senso di disagio, che sia impossibile rimediare alla perplessità e all'abbandono in cui versa la loro schiatta. È soprattutto qui che gli dei falliscono; se sono essi a creare il fato, occorre dichiararne insondabili i decreti; il più geniale popolo dell'antichità ebbe l'intuizione che la *Moira* sovrastasse gli dei e che gli dei stessi avessero i loro destini. E, quanto più la natura diventa autonoma e gli dei se ne ritraggono, tanto più seriamente tutte le aspettative si concentrano sulla terza facoltà ad essi attribuita, e tanto più il loro dominio proprio diventa quello della morale (Freud 1, 448).

Freud suggerisce che la morale sia stata inventata per dare agli dei qualcosa da fare. Non necessari al loro primo compito e incompetenti quanto al secondo, vengono sempre più indirizzati al terzo. Rendere gli dei responsabili dei difetti della civiltà, legittimando così la repressione cui siamo soggetti, è un magnifico modo di impiegare potenze altrimenti disoccupate. La nuova occupazione degli dei è sanzionare la morale, che appare dunque il risultato dei divieti divini. Diventa la spiegazione delle nostre sofferenze quale conseguenza dei nostri peccati, in un modo che ci permette di continuare a soffrire e a peccare – mantenendo al contempo i peccati nei limiti richiesti dal funzionamento di una società civile.

Freud sa che nessuna di queste considerazioni costituisce un'argomentazione contro la fede in un ordine di giustizia cosmica. Si può continuare a credere in una qualche versione della Provvidenza, malgrado la descrizione freudiana della fonte della fede, così come si può mantenerla, malgrado la descrizione humane della sua irrazionalità. La differenza è solo, per così dire, psicologica. Dopo aver scoperto il processo secondo cui si sviluppano tali credenze,

il nostro punto di vista in merito al problema religioso subisce un notevole spostamento. Noi diciamo: sarebbe davvero molto bello che ci fossero un Dio – come creatore dell'universo e benigna Provvidenza –, un ordine morale universale e una vita ultraterrena; tuttavia è almeno molto strano che tutto ciò sia davvero così come non possiamo fare a meno di desiderare che sia. E sarebbe più strano ancora che i nostri poveri, ignoranti, oppressi antenati fossero riusciti a risolvere tutti questi difficili enigmi dell'universo (Freud 1, 463).

Le nostre credenze possono non essere false, ma sono senz'altro umilianti. Nel *Disagio della civiltà*, scritto tre anni dopo, Freud è ancora più devastante. *Fa male* rendersi conto che la maggioranza dell'umanità vive secondo una visione del mondo che è strutturata e determinata dal terrore infantile.

L'insieme è così manifestamente infantile, così irrealistico, da rendere doloroso, a una mente amica dell'umanità, pensare che la grande maggioranza dei mortali non sarà mai capace di sollevarsi al di sopra di questa concezione della vita. Più umiliante ancora è scoprire che grandissimo è il numero di coloro che, vivendo oggi, devono riconoscere che questa religione non è sostenibile, eppure tentano di difenderla a palmo a palmo, con una serie di penose azioni di retroguardia. Verrebbe voglia di mescolarsi alle schiere dei credenti per rivolgere, ai filosofi che credono di salvare il Dio della religione sostituendolo con un principio impersonale, umbratile e astratto, il seguente monito: «Non nominare il nome di Dio invano!» (Freud 2, 566).

Va notato il modo sbrigativo con cui Freud soprassedie alla distinzione tra mali naturali, mali morali e mali metafisici. Dal punto di vista dell'individuo sofferente, sono tutti esempi di un semplice fatto: «la vita, così come ci è imposta, è troppo dura per noi; ci reca troppi dolori, disinganni, compiti impossibili da risolvere» (Freud 2, 567).

È questa la prospettiva infantile, che non ha ancora imparato le distinzioni che ci permettono di tenere sotto controllo la sofferenza. Siamo minacciati dalla miseria su tre fronti diversi: i nostri corpi sono fonte di dolore, come di degenerazione e dissoluzione; il mondo esterno infierisce su di noi con spietate forze distruttive; gli altri ci infliggono sofferenze. Freud indica quest'ultimo come il più doloroso, perché lo riceviamo come gratuito. La crudeltà inflitta da essere simili a noi potrebbe essere evitata, quando non può esserlo quella inflitta da terremoti e tempeste? Ritiene tutte ugualmente inevitabili. È estremamente interessante la sua tesi in merito ai due tipi

di minaccia contro i nostri scopi – la felicità insita nella soddisfazione dei bisogni relativi al principio di piacere. Freud ritiene che condividiamo la stessa schietta concezione sullo scopo della vita. Desideriamo essere e rimanere felici. Ma «è assolutamente irrealizzabile, tutti gli ordinamenti dell'universo si oppongono ad esso; potremmo dire che nel piano della Creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia 'felice'» (Freud 2, 568).

Dal punto di vista del principio di piacere rimaniamo dei bambini senza discernimento. Un terremoto e una guerra ostacolano in modo uguale le nostre intenzioni e possono provocare uguale dolore. Ogni sofferenza è, in fin dei conti, una questione di sensazioni, che esiste finché la proviamo. Ne dovrebbe conseguire che qualsiasi attività che diminuisce le sensazioni penose sia *ipso facto* buona. I mezzi per palliare la nostra miserevole realtà sono chiaramente indispensabili. Freud si trattiene dal fare raccomandazioni. La riduzione del senso di felicità, che reputa possibile, dipende dall'economia libidica individuale. Diversamente dalla religione, che ritiene che esista una sola forma valida per tutti di convivere con la sofferenza, Freud predica la tolleranza. Pensa che ciascuno debba trovare la via migliore alla salvezza. Sostanze tossiche e forme di mania, scrive, sono i mezzi più efficaci per venire a patti con la sofferenza. Entrambe producono il massimo grado di indipendenza dal mondo esterno. Ci permettono di allontanarci in qualsiasi momento dalla realtà dolorosa e trovare rifugio in noi stessi. La loro efficacia coincide con la loro pericolosità. È quel che ne determina l'uso limitato nell'economia sociale della libido. Sebbene Freud pensi che avranno sempre un posto nella civiltà, il danno e lo spreco causati dalla tossicodipendenza e dalla follia ci spingono a cercare altre vie di fuga. In particolare a inventare la cultura.

Quale forma efficace di compensare la frustrazione prodotta dalla miseria della vita, la cultura è altamente raccomandabile. È quel che Voltaire intende, dice Freud, quando alla fine del *Candido*, raccomanda di coltivare il proprio giardino.

Viene ottenuto il massimo allorché si riesce ad accrescere in misura sufficiente il piacere tratto dalle fonti del lavoro psichico e intellettuale. Il destino può allora nuocerci limitatamente. Un soddisfacimento del genere, la gioia che ad esempio prova l'artista nel creare e dare corpo alle immagini della sua fantasia, o quella del ricercatore che risolve problemi e scopre il vero, ha una qualità particolare, che certamente un giorno riusciremo a caratterizzare in termini metapsicologici (Freud 2, 571).

Simili soddisfazioni sono limitate. Allontanarsi dal mondo grazie alla produzione di cultura è un metodo accessibile a poche e dotate persone. Anche a chi ha fortuna e talento, il metodo non offre «una protezione completa contro la sofferenza» (Freud 2, 572). Le gioie della creazione sono miti rispetto alle gioie più crude dell'istinto, e in genere non sono d'aiuto quando è il corpo a soffrire. Freud ritiene che l'amore sia un mezzo migliore per guadagnare l'indipendenza dal destino, ma che sia poco promettente. Per quanto via più efficace alla felicità, una vita centrata sull'amore è difficile da mantenere, ancora più che una vita centrata sulla scienza e sull'arte.

Il lato debole di questo modo di vivere è evidente; altrimenti nessuno avrebbe pensato di abbandonare questa via per raggiungere la felicità in favore di un'altra. Mai come quando amiamo prestiamo il fianco alla sofferenza, mai come quando abbiamo perduto l'oggetto amato o il suo amore siamo così disperatamente infelici (Freud 2, 574).

Ma Freud, in definitiva, ci offre una teodicea? L'immagine del ciclo naturale è notevolmente pregnante. Siamo attaccati, sul fronte interno ed esterno, da forze che ci provocano una sofferenza quasi costante e desideriamo fuggire dalla realtà con i migliori mezzi disponibili. Le droghe sono troppo rischiose, l'amore è troppo raro. Per quanto la cultura sia meno efficace di entrambi, è perlomeno più stabile. Fin qui, potrebbe trattarsi di una versione moderna dello Stoicismo. Freud aggiunge che la stabilità della cultura porta benefici che rimediano ad almeno una fonte del male. Creando ciò che chiamiamo coscienza, vengono controllati gli impulsi più violenti con cui le persone si tormentano reciprocamente quando non sono tormentate da altro. Nello scindere il soggetto in più pezzi e nel far fare al Super-io quel che l'ego vorrebbe fare a qualcun altro, la civiltà può trasformare le forze distruttive in qualcosa di utile.

La civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo infiacchendendolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da una istanza nel suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata (Freud 2, 610-611).

Ma l'economia di Freud è tetra. Sa che è insoddisfacente. Il suo sistema può funzionare da teodicea solo a patto di considerare la civiltà un valore. In tal caso produrre civiltà sarebbe un fine dotato di valore. Potrebbe addirittura essere uno scambio equo con la sofferenza che implica. Questa è la mossa che Freud si rifiuta di compiere ed è brutalmente esplicito sul motivo di tale rifiuto: il prezzo che paghiamo per l'avanzamento della civiltà è la perdita di felicità. E dato che la stessa civiltà è nata dalla fuga dalla realtà, non può nemmeno essere giustificata in nome della verità. Più diventiamo civili, più sembriamo soffrire – senza evidentemente guadagnarne in conoscenza. Definire destino quel che vi capita e imputarne la responsabilità alla lite tra Atena e Poseidone è un modo per dare senso alla vostra sofferenza dall'esterno. Definirlo Provvidenza è un modo per interiorizzarlo. Meglio imputare la propria infelicità a se stessi che rimanere totalmente privi di senso – ma il prezzo di questo senso è immane. Così Freud conclude inesorabile:

Così mi manca il coraggio di ergermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di non saper recare loro nessuna consolazione, perché in fondo questo è ciò che tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti (Freud 2, 630).

Per molti le tesi di Freud sono diventate autoevidenti. Nominated il problema del male e qualsiasi gruppo probabilmente si dividerà. Alcuni confesseranno di cercare la ragione nel mondo, mentre altri saranno sicuri che una tale ricerca nasconde una debolezza infantile di cui vergognarsi. La divisione non riflette differenze di educazione o di classe e sembra prescindere anche dalle differenze nazionali e religiose. Ma è sempre tanto netta quanto chiara e appassionata. Per un gruppo il mondo è talmente e pienamente disincantato che non vale nemmeno la pena di nominare l'assenza di ragione. Per l'altro tale assenza è fonte di frustrazioni e dolori continui. I membri del primo gruppo descrivono la loro perdita come naturale. Questo li rende degli adulti freudiani – o gli ultimi uomini di Nietzsche?

Per chi è influenzato da Freud, ragione e natura sono talmente diverse che cercare di connetterle risulta essere un errore categoriale. Se ci aspettiamo una giustizia in questo mondo, è solo perché proiettiamo strutture infantili su scala universale. Insistono che il mondo non appartiene alle cose che hanno a che fare con la giustizia e chi la pensa altrimenti sta solo contando le perdite e leccandosi le ferite. Questo approccio riposa sull'idea che il mondo sia comprensibile senza categorie normative.

Tuttavia il bisogno di naturalizzare il mondo nasce dallo stesso processo che ha portato alla teologia. Eliminare gli spiriti dalla natura è un modo diverso di sentirsi a casa rispetto a introdurli in natura in prima istanza. Entrambi i modi nascono dal bisogno di rendere il mondo meno *unheimlich*. Ricordiamoci del progetto di Rousseau. L'idea di separare radicalmente il male naturale da quello morale, e chiamare quel che rimane condizione umana, è parte della dimostrazione che eventi quali i terremoti sono eventi senza senso. Quel che era iniziato come un progetto per assolvere Dio dalla responsabilità del male finisce per ridurre effettivamente la quantità stessa del male. I terremoti diventano unidimensionali. Categorizzare un evento come fatto naturale ci apre alla speranza di poterlo prevedere e controllare tramite le leggi di natura. Ma che ci riusciamo o meno, definire qualcosa naturale è un modo per domarlo. Gli eventi sovranaturali hanno una profondità e una dimensione. Anche se avvengono regolarmente, vengono esperiti come straordinari. Gli eventi naturali sono eventi comuni. Sono letteralmente insignificanti – non rappresentano qualcosa al di là di loro stessi, non sono segni che dobbiamo decodificare. Siamo liberi dal peso di pensarci, perché non c'è nulla che dobbiamo interpretare. Dobbiamo solo gestire al meglio le nostre vite rispetto a essi.

L'ordine del mondo è composto dagli eventi ordinari, non da qualsiasi cosa lo minacci. Più parti del mondo diventano ordinarie, meno minaccioso diventa il mondo nel suo complesso. Più

cose possono essere concepite come mali *naturali*, minore sarà il male contenuto nel mondo – fino a far decadere l'espressione «male naturale».

Un evento insignificante può causare un grande danno, ma il danno è una semplice disgrazia. Ricongiunge l'ordine del male all'ordine del semplicemente cattivo. Il paradosso è questo: la spinta a naturalizzare il male nasce dal desiderio di domarlo e controllarlo. Ma più è domato, più la qualità del male scompare. Ci lascia con la paura di averlo banalizzato ma non catturato. La banalità non protegge il mondo; lo compone.

Nel demistificare i mali naturali e i mali metafisici, Rousseau li ha anche decriminalizzati. Ma più la psicologia si sforza di diventare una scienza della natura, più viene meno la distinzione tra male morale e male naturale. Il problema si dissolve ma per rinascere in una forma diversa: possiamo avere fiducia in un mondo in cui la natura umana è soggetta a tendenze tanto riprovevoli? Il naturalismo, orgoglio di chi cerca di disincantare il mondo, inficia le distinzioni che vuole istituire. Più gli esseri umani diventano parte del mondo naturale, più noi, come i terremoti, diventiamo una disgrazia al suo interno. Più il male sembra spiegabile tramite processi naturali, più la natura ne viene implicata. Il naturalismo è un modo per dividere le responsabilità del mondo e per rendercelo confortevole, in un'unica cruda mossa. Pochi sono stati crudi come Sade: se la natura può farlo, posso farlo anch'io. Ma le conseguenze del naturalismo possono essere trascurate solo al costo di un dualismo radicale che pochi sono disposti a mantenere. La scienza può aver abolito la sensazione che il mondo è abitato da forze dotate di volontà propria, riducendo così l'*Unheimliche*. Ma il prezzo è immane, la condanna di tutta la natura. Gli stessi esseri umani diventano delle imputazioni semoventi alla creazione.

L'ultimo Freud è stato al contempo il sostenitore più articolato della naturalizzazione e l'autore di una delle concezioni più pessimistiche della natura umana. Non è dunque molto sorprendente che nella sua opera le distinzioni di principio tra i diversi tipi di mali si dissolvano. Sono tutti meri esempi degli innumerevoli modi in cui la vita ci è insopportabile: tutto il mondo presenta ostacoli per intralciare i nostri desideri. Anche quando li diagnostica, ritorna all'atteggiamento preriflessivo dell'infanzia. I bambini incontrano il mondo come fece Giobbe. Poco importa se la devastazione viene per mano dei predoni Caldei o di un grande vento del deserto. Appartengono tutti a un mondo che, come al solito, ci si contrappone.

4. Senzatetto

Giove: [...] tu non sei in casa tua, intruso, tu sei nel mondo come la scheggia nella carne,
come il cacciatore di frodo nel parco signoresco.
J.-P. Sartre
Le mosche

Voltaire scrive poesia dopo Lisbona, ma le catastrofi del ventesimo secolo sembrano fare resistenza all'espressione. Gran parte delle descrizioni del male contemporaneo enfatizzano la sua radicale differenza da tutto ciò che lo ha preceduto. Qualcosa nei crimini e nelle sventure del presente ha sconvolto in modo così estremo i nostri riferimenti che qualunque cosa tranne descriverli sembra sbagliato. Adorno, com'è ben noto, scrive che la poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie (Adorno 3, 22); Arendt dice che l'impossibile è stato reso possibile. Cercare comprensione, spiegazione, catarsi, consolazione – tutti obiettivi della precedente riflessione filosofica e letteraria sul male – appare fuori luogo. Un interesse quasi ossessivo, talvolta discutibile, nel catalogare gli orrori del ventesimo secolo continua a riempire il mondo di testimonianze, in tutte le forme di cui i moderni media dispongono. Ma molti concordano sul fatto che ci mancano risorse concettuali per qualcosa che vada oltre la testimonianza. Il male contemporaneo ci ha lasciato indifesi.

Per Lévinas «forse il fatto più rivoluzionario della nostra coscienza del XX secolo [...] è la distruzione di ogni equilibrio tra la teodicea implicita ed esplicita del pensiero occidentale» (Lévinas 2, 130).

La tesi che quanto restava della fede religiosa prima di Auschwitz non gli sarebbe sopravvissuto viene diffusa da opere di testimoni come *La notte* di Elie Wiesel, o opere di teologi come *After Auschwitz* di Richard Rubenstein. Sono controverse le argomentazioni riguardo al fatto che i paradigmi di fede, ebraici e cristiani, siano stati allora distrutti, ma sono state trattate esaurientemente altrove e non vi ritornerò qui¹. Diversamente da molti pensatori contemporanei, Lévinas non ha circoscritto il termine *teodicea* alle giustificazioni della bontà di Dio, così come formulate da Leibniz. Attinge piuttosto a quelle forme secolari di teodicea che persistono a prescindere dalla religione nel tentativo di riconciliarci con la sofferenza. In senso stretto, la teodicea permette al credente di mantenere la fede in Dio di fronte ai mali del mondo. In senso ampio, indica qualsiasi tentativo di dare significato al male per affrontare la disperazione. Le teodicee collocano i mali entro strutture che ci permettono di abitare il mondo. In via ideale dovrebbero riconciliarci con i mali passati e al contempo dare indicazioni per prevenire quelli futuri. Lévinas sostiene che dopo Auschwitz il primo compito non può essere svolto in buona coscienza. Dà così espressione filosofica a un'idea condivisa da molti: il male apparso nel ventesimo secolo presenta istanze cui la coscienza moderna non può rispondere.

Per comprendere cosa ci sia di vero in tali tesi, dovremmo guardare più da vicino a Lisbona. Anche Lisbona ha reso possibile qualcosa di impossibile. Comprendere cosa sia accaduto lì può aiutarci a comprendere più chiaramente cosa ci sia di nuovo nel male contemporaneo e quali risorse rimangano per pensarlo. Nei capitoli precedenti ho descritto un dramma intellettuale

estesosi attraverso due secoli. Sullo sfondo di tale contesto, mi accingo ora a discutere due eventi, ciascuno dei quali è stato considerato dalla propria epoca un paradigma del male. Ciascun evento ha distrutto quel che aveva permesso, a chi li aveva vissuti, di negoziare il proprio modo di stare al mondo. Gli eventi sono sempre collocati in uno spazio concettuale distinto. Sia Lisbona che Auschwitz hanno luogo in contesti di grande fermento intellettuale. In entrambi i casi la catastrofe è la goccia che fa traboccare il vaso delle certezze, vaso già in equilibrio precario. Ma entrambi i casi tracciano confini tra ciò che può e ciò che non può essere pensato.

Lisbona sconvolge il diciottesimo secolo più di quanto terremoti più grandi e distruttivi non smuovono il ventesimo. E anche se la Guerra dei Trent'Anni è stata barbara e distruttiva, non ha *concettualmente* devastato chi l'ha vissuta. Auschwitz sì. La differenza della reazione, sosterrò, riguarda la differenza tra le strutture che ciascuna epoca ha usato per dare senso alla sofferenza. Le differenze nella natura degli eventi producono differenze nei traumi che causano. Lisbona rivela quanto il mondo sia distante dall'umano; Auschwitz rivela la distanza degli umani da loro stessi. Se districare il naturale dall'umano è parte del progetto moderno, la distanza tra Lisbona ed Auschwitz ha mostrato quanto difficile sia mantenerli separati. Dopo Lisbona, la portata delle categorie morali si contrae. Prima di Lisbona, tali categorie potevano essere applicate al mondo nel suo insieme; aveva senso definire i terremoti un male. In seguito le categorie morali vengono confinate a una piccola parte del mondo, a quegli esseri umani che possono metterle in pratica. Auschwitz mette in dubbio perfino il senso in cui possiamo applicare le categorie morali.

Questo capitolo è strutturato come segue: il primo paragrafo esamina le reazioni al terremoto di Lisbona, mentre il secondo discute del perché l'evento nominato dalla parola *Auschwitz* rappresenti il male contemporaneo. Il terzo paragrafo supporta la tesi di Lévinas, mostrando come Auschwitz distrugga le due principali reazioni al male che possono essere considerate teodicee secolari. Il quarto va oltre e mostra come Auschwitz abbia minato il rifiuto moderno della teodicea che situa il male nell'intenzione. Il quinto sostiene che, nonostante il rischio che la tecnologia si presti ad atti terroristici, il terrorismo non rappresenta una nuova forma di male. Il sesto prende in considerazione alcuni pensatori che si sono occupati, dopo Auschwitz, delle questioni tradizionali riguardanti il male. Nel tentativo di spiegare perché lo hanno fatto, dopo il rifiuto di qualsiasi forma di teodicea, il paragrafo conclusivo sostiene che il problema del male sia orientato da vincoli relativi non alla religione ma al principio di ragion sufficiente.

I terremoti: perché Lisbona?

Si dice che il terremoto di Lisbona abbia sconvolto la civiltà occidentale più di ogni altro evento dopo la caduta di Roma². I terremoti hanno una chiara risonanza metaforica. Cerchiamo sempre di determinare esattamente in cosa, nel mondo, possiamo riporre la nostra fiducia. Quando ci manca il terreno sotto i piedi, si è inclini a rispondere: molto poco. Ma cinquant'anni prima di Lisbona, un terremoto aveva distrutto Port Royal, in Giamaica, e nient'altro. Non si era verificato nessun danno concettuale.

Viste dalle capitali d'Europa, le Indie Occidentali se l'erano meritato. Un anonimo pamphlet intitolato *Verses on the Late Earthquakes: addressed to Great Britain* annuncia che la Giamaica, come Sodoma, si è meritata la distruzione che l'ha colpita. Un posto pieno di pirati e meticci è pronto per essere colpito dalla mano della Provvidenza e può facilmente rientrare in qualunque spiegazione la invochi. Ma Lisbona non era così dissoluta da meritare una particolare attenzione da parte della Provvidenza, né così distante da eludere l'attenzione degli arbitri del giudizio intellettuale. Era un esempio ordinario e rappresentativo a sufficienza da provocare l'allarme generale.

Nel 1755 Lisbona non si trova in una situazione stagnante. Il commercio l'ha resa una delle città più floride del mondo. Posta ai confini dell'Europa, è stata il punto di partenza naturale per l'esplorazione e la colonizzazione dei secoli precedenti, cosa che l'ha resa potente e cosmopolita al contempo. Un porto abitato da una nutrita popolazione straniera è il luogo ideale da cui trasmettere qualsiasi messaggio al resto del mondo – il che conferma la tesi di molti osservatori

che il messaggero dovesse essere Dio. *Chi non ha visto Lisbona, non ha visto nulla che valga la pena.* Questa tesi, riportata in francese in un libro pubblicato in Inghilterra, conferma il senso di globalizzazione ispirato dal terremoto. La reputazione di Lisbona quale regina dei mari viene evidenziata dall'inventario dei beni distrutti. La ricchezza perduta è immensa. In aggiunta all'oro e all'argento che ammontano a milioni, le cronache registrano la distruzione di centinaia di dipinti, incluse opere di Tiziano, Correggio e Rubens; migliaia di libri e manoscritti, compresa una storia scritta di proprio pugno dall'imperatore Carlo V; e mobili, arazzi e ornamenti di chiese, di palazzi e delle più semplici case. La perdita di vite è meno documentata della perdita delle proprietà, ma perfino le stime più prudenti contano quindicimila morti.

Anche la sequenza del disastro è notevole. Il terremoto colpisce la città la mattina del 1° novembre e dura circa dieci minuti. Dura abbastanza da distruggere un enorme numero di edifici, seppellire migliaia di persone tra le rovine e oscurare il cielo per la polvere. Ma molto avrebbe potuto essere salvato, se la scossa non fosse stata seguita da terribili incendi. Questi inferiscono sulla città, uccidono molti abitanti dei quartieri più poveri e distruggono i tesori che ricchi mercanti hanno tratto in salvo dalle rovine nelle piazze pubbliche. Le descrizioni degli eventi di quel giorno suggeriscono che il disastro finale è il più terribile. Mentre gli incendi devastano parti intere della città, una serie di onde anomale si schiantano sul porto, strappano le imbarcazioni dalle ancore e affogano centinaia di persone in cerca di rifugio sulla costa. Terra, fuoco e acqua procedono insieme implacabilmente. Con tutti gli elementi combinati a orchestrare la distruzione, perfino gli osservatori più controllati sono inclini a leggersi un disegno.

Lisbona, rispetto a Port Royal, è candidato più naturale per una catastrofe intellettuale: quando il terremoto si verifica, l'Illuminismo è nel pieno del suo sviluppo. Il terremoto attecchisce su un terreno fertile. Non crea un dibattito dal nulla, ma vi irrompe. I teologi ortodossi accolgono il terremoto in termini a malapena mascherati. Per anni hanno combattuto il Deismo, la religione naturale e ogni altro tentativo di spiegare il mondo in termini esclusivamente naturali – ovvero nei termini di una vaga e generica Provvidenza, come amano pensare gli illuministi. La bontà di Dio è manifesta nel sistema di ordine e armonia che occasionalmente si rivela a profeti come Newton. Vedere Dio parlare direttamente ai comuni peccatori, è considerato di cattivo gusto più che falso. Chi è così pieno di sé da presumere che i propri crimini e sventure meritino un'attenzione cosmica? Leibniz pensava che il progresso della scienza ci avrebbe dato accesso al disegno generale; chi si sentiva più affine a Pope credeva che i misteri sarebbero perdurati. In ogni caso erano tutti lontani dal tenere quella posizione che oggi diamo per certa: per quanto terribile, è solo un terremoto. Per il diciottesimo secolo la natura nel suo insieme è investita di significato. Il significato e la gloria della natura sono così grandi da rendere trascurabile la fede nella Provvidenza particolare. Rousseau è il più esplicito, ma non il solo, a investire la natura di autorità morale. La fede dei teologi tradizionali nei miracoli e nelle meraviglie non viene minacciata da Lisbona. A essere distrutte, piuttosto, sono le concezioni liberali del miracolo e della meraviglia insiti nella natura.

In tale contesto i teologi ortodossi considerano il terremoto un doppio regalo dal Cielo. Non solo può punire particolari trasgressioni; mostra a chi pensa che l'opera di Dio si sia esaurita con l'astratta e distante Creazione che ha ancora un ruolo nel mondo. I teologi abitanti in Portogallo sono inclini a credere che i portoghesi abbiano peccato a sufficienza da meritare tale punizione, se non di più. Altri sono più inclini a chiedersi perché Lisbona abbia dovuto subire un destino peggiore di Parigi o di Londra. Ma in Portogallo e all'estero, i teologi colgono l'opportunità per tornare a quelle spiegazioni che erano appena andate fuori moda.

Se i terremoti sono paradigmi del male naturale, che tipo di male morale deve essersi verificato per provocarlo? Alcuni poeti pensano sia sufficiente indicare l'originaria relazione tra gli esseri umani e la polvere da cui provengono. «O Terra, perché tremi?» è una domanda retorica; se gli umani sono fatti di argilla, come può la terra non tremare sotto il peso del crimine umano? Almeno un osservatore punta il dito su qualcosa che si può considerare un peccato: «Pensa, o Spagna, o Portogallo, ai milioni di poveri indiani che i tuoi antenati massacrarono in nome dell'oro» (citato in Kendrick). Ma tale invocazione, espressa da un pastore inglese, costituisce

un'eccezione. Molti indicano peccati tradizionali che Lisbona ha in comune con altri luoghi. Un'ordinaria avidità e licenziosità appaiono sufficienti a spiegare la devastazione. Dopo aver passato anni a guardare i portoghesi preferire i beni di questo mondo alla parola di Dio, costui ha deciso di alzare la voce. Molti teologi considerano l'evento una prova della misericordia di Dio. Ai sopravvissuti del terremoto viene data una possibilità di pentimento prima che l'apocalisse colpisca tutti. Così un tale Johann Gottlob Krüger, professore di filosofia a Helmstedt e membro dell'Accademia Prussiana, scrive un libro intitolato *Riflessioni da un punto di vista morale sulle cause del terremoto*. Sostiene che Lisbona è un avvertimento inequivocabile. Chiunque cerchi di spiegarlo in termini meramente naturali, dovrebbe notare che fonti cristiane e stoiche concordano nel dire che la fine del mondo sarà annunciata da imponenti catastrofi.

È vero che Lisbona non è stata distrutta da un incendio sotterraneo. Il fuoco già divampava negli animi e incendia a sua volta le macerie; oppure viene appiccato da malvagi corrotti e senza Dio. Ma in effetti è stato l'incendio sotterraneo a causare il terremoto [...] Forse che il Salvatore non menziona il terremoto quale, non preludio, ma causa della distruzione del mondo? (citato in Breidert, 41).

Dopo aver citato scene apocalittiche dai Vangeli, Krüger conclude:

Che cosa è mancato nella notte del primo novembre per rendere evidente la forza di queste parole a Lisbona e al mondo intero? Nulla, se non il rombo del tuono nei cieli. Questo era già pronto come un cavallo indomito prima della battaglia. Ma il Signore della Natura lo trattenne per compassione paterna (ivi, 42).

Molte anime devote si rivolgono alla mistica dei numeri per predire il disastro successivo. Le date sono investite di significato in violenti dibattiti dottrinali. I giansenisti utilizzano il fatto che il Portogallo sia un focolaio gesuita per mostrare che Dio desidera schiacciare l'Inquisizione. Nello scegliere il giorno di Ognissanti per colpire, Dio segnala che i santi lo hanno supplicato di punire Lisbona per le sue perversioni religiose. Un teologo spiega perché così tante chiese siano state ridotte in rovina mentre una strada piena di bordelli è rimasta in piedi: Dio perdona più facilmente le creature miserabili che frequentano quei posti che chi profana la sua casa. Tali spiegazioni sono preziose, perché possono valere all'infinito per le confessioni più diverse. I gesuiti non hanno problemi a replicare che il terremoto è la reazione di Dio a un'Inquisizione oramai lassista – né a far seguire al terremoto un *auto da fé*.

Dopo Lisbona perfino i pensatori più seri continuano a pensare il loro mondo negli stessi termini. Consideriamo Immanuel Kant. Al momento del terremoto è uno libero studioso con scarsi mezzi, in una capitale provinciale all'altro capo dell'Europa. I suoi interessi intellettuali vanno al sistema di Christian Wolff, che si è dilungato per cinquantanove volumi sulle concezioni di Leibniz. L'influenza di Wolff è evidente nei tre saggi che Kant scrive sul terremoto per il settimanale di Königsberg nel 1756, nei quali cerca di rassicurare i lettori che i terremoti non avvengono in Prussia. Gli argomenti di Kant sono quelli delle scienze naturali, i suoi saggi sono scritti per mostrare che i terremoti non sono eventi sovrannaturali. Se possono essere spiegati senza riferimento al giudizio divino, le tesi illuministiche sulla Provvidenza generale rimangono valide senza sollevare domande scomode sulla Provvidenza particolare. Così Kant sceglie di rimanere in ambito scientifico e si dilunga sull'embrionale teoria della colpa che va sviluppandosi sulla scia di Lisbona. Ai lettori poco convinti che i terremoti siano solo naturali, Kant dà istruzioni per un esperimento. Tutto quel che serve per produrre in casa un piccolo terremoto è prendere venticinque libbre di zolfo e venticinque libbre di limatura di ferro, mischiarli con acqua e seppellire il composto a circa un piede sotto terra. Il che dimostra che i terremoti rispondono a leggi generali, note al punto da non richiedere una verifica.

Le argomentazioni leibniziane sulla bontà del sistema generale delle leggi sono sufficienti a supportare le tesi sulla necessità dei terremoti. Ma in quell'occasione, Kant prova perfino a dimostrare che in questo caso alcuni mali apparenti possono avere effetti positivi. Gli esempi di beni prodotti dai terremoti – la creazione di una sorgente minerale con proprietà curative – sono, fortunatamente, brevi. Kant risparmia ai lettori altre speculazioni e conclude che il maggior

beneficio derivante da Lisbona è la consapevolezza che il mondo non è fatto per il nostro vantaggio. Lisbona prova che non possiamo comprendere i fini di Dio. L'ultimo dei saggi sul terremoto termina con un richiamo alla nostra finitezza, con accenti che finalmente cominciano a suonare kantiani. Dopo aver insistito instancabilmente che i terremoti sono il prodotto di cause naturali, Kant esprime scetticismo sulla possibilità di prevenirli con mezzi naturali.

A cominciare dal Prometeo dei tempi moderni, il signor Franklin, che cerca di disarmare il tuono, fino a coloro che vogliono estinguere il fuoco nella fucina del vulcano, si tratta di prove dell'audacia umana, dotata di abilità che poco hanno a che fare con l'umanità. Queste prove la conducono a riconoscere in modo umiliante ciò da cui avrebbe dovuto iniziare: che non diventerà mai niente più che umana (citato in Breidert, 143).

È l'anticipazione di temi che affronterà alcuni decenni dopo. Rivela un giovane Kant che non è niente più che un compiaciuto illuminista liberale. A confronto di opere come quella del professore di Helmsted, o ancor più di quelle di zelanti colleghi del sud, le tesi di Kant non sono affatto imbarazzanti. Nondimeno, anni dopo, scrive che i suoi testi in difesa dell'ottimismo sono le uniche opere delle quali si vergogna.

La vergogna di Kant segna l'inizio del moderno. Esprime la consapevolezza che la comprensione ha dei limiti. Lisbona non crea questa consapevolezza, ma la cristallizza. Lisbona ha senso – o manca di senso – sullo sfondo del dibattito che ho descritto. I secoli successivi avrebbero pensato altro e quelli precedenti l'avrebbero a malapena notato. Il mondo premoderno percepisce i terremoti con un timore e tremore che non minacciano la religione, anzi spesso la rafforzano. La casualità della forza del fulmine è parte di ciò che l'ha resa un simbolo del potere divino. Data un'adeguata visione del mondo, la sensazione che i terremoti siano del tutto inspiegabili può aumentare il senso di mistero che alimenta soggezione e meraviglia. Il fatto che non comprendiamo perché gli dei colpiscano può essere un ulteriore segno della distanza tra umano e divino e può condurre alcune anime alla venerazione. Per gli osservatori contemporanei, i terremoti sono solo una questione di tettonica a zolle. Minacciano, tutt'al più, la vostra fiducia nei regolamenti edilizi o nelle predizioni dei geologi. Possono evocare rabbia verso ispettori inadempienti, o compassione per chi è nel posto sbagliato al momento sbagliato. Ma si tratta di emozioni ordinarie.

In un determinato momento storico dell'Europa, invece, un terremoto ha potuto scuotere le fondamenta della fede e mettere in discussione la bontà del Creato. Quel che sfida il senso di intelligibilità configura specifiche concezioni del mondo. La sfida di allora riguarda più il carico di aspettative crescenti che la portata del disastro. Due sviluppi correlati nella storia della razionalità trasformano il terremoto in una minaccia inedita. Il primo consiste nel modo in cui le scienze naturali hanno collaborato a confermare la convinzione illuministica che l'universo, nel suo insieme, sia intelligibile. L'idea della Provvidenza generale è una reazione ai trionfi della scienza moderna. Se l'ordine scientifico universale è una tale meraviglia, perché subire un Dio che continua a saltellarvi dentro e fuori? Una Creazione che è buona all'inizio non dovrebbe aver bisogno di interventi successivi. La Provvidenza particolare richiede un'eccessiva intromissione nell'ordine scientifico, la cui contemplazione dà all'Illuminismo tanta soddisfazione. La meraviglia e la gratitudine che le epoche precedenti provavano verso i miracoli vengono trasferite a quel miracolo generale che è il sistema naturale. Nemmeno Leibniz è così soddisfatto da credere che il sistema sia trasparente. Ma ritiene che la sua oscurità dipenda da noi. Come Alfonso attribuiamo alla Creazione la confusione delle nostre menti. Con il passare del tempo, la confusione dell'universo avrebbe rivelato un ordine proprio.

Collegata alle crescenti aspettative di un ordine intellettuale trasparente è la richiesta crescente di un ordine sociale che lo uguagli. La borghesia è occupata a sostituire le strutture economiche tradizionali con un ordine che cerca di distribuire ricompense secondo principi razionali accessibili a chiunque. Se si crede che i propri sforzi sul mercato saranno naturalmente ricompensati come se ci fosse una mano invisibile, si tenderà ad aspettarsi lo stesso dal cosmo. Difficile determinare quale aspettativa venga prima. Ma è facile vedere che quanto più la

Provvidenza dà segno di funzionare nella sfera economica, tanto più le aspettative crescono. Nel diciottesimo secolo le economie feudali determinate dalla successione vengono sostituite da carriere aperte al talento, è il segno che sforzo e ricompensa sono generalmente in sintonia. Un mondo borghese è tanto poco incline a piegarsi alla volontà di Dio e ad accettare gli eventi naturali senza batter ciglio quanto poco è preparato ad accettare un ordine politico basato sulla forza della sola autorità³.

Appare insensato privilegiare un solo sviluppo. Interagiscono piuttosto. La rivelazione di un ordine naturale sempre più trasparente grazie alle scoperte scientifiche alimenta le aspettative nella scoperta di un ordine sociale parimenti dotato di un senso. Viceversa la sostituzione di strutture tradizionali con altre basate sulla ragione promuovono la ricerca di strutture razionali nell'universo. In entrambi i casi troviamo, non una mera aspettativa di ricompense e benefici, ma la richiesta generale che il mondo abbia un senso. Appena soddisfatte in un ambito, tali aspettative vengono estese all'altro, con quell'inclinazione all'inesorabilità che è tipica della ragione.

Le crescenti aspettative di una uguale trasparenza nel mondo sociale e in quello naturale rendono dunque Lisbona un trauma che altrimenti non avrebbe avuto luogo. Leibniz e Pope discutono del terremoto e del peccato: ciascuno quale esempio di sventure del mondo che tuttavia non ci portano al dubbio radicale⁴. Erano già morti bambini a causa di catastrofi; questa conduce il temperato Voltaire a chiedersi perché. Lisbona può certo costituire una ragione di protesta contro la religione tradizionale. Ma ce n'erano prima di Lisbona. La religione tradizionale risponde in modo tradizionale, rifugiandosi nella tesi che le vie del Signore sono misteriose. L'idea che *non* siano misteriose è un'istanza della ragione incarnata nella religione naturale e in altre scoperte settecentesche. Lisbona distrugge proprio questa idea.

Per il governo di Lisbona nessuna di tali questioni è astratta. Che il terremoto sia un segno di Dio o un evento naturale ha conseguenze politiche dirette. Chi crede sia un segno di Dio, cerca di interpretarlo. Se Dio ha mandato il terremoto per avvertire del poco tempo rimasto per pentirsi, rimane da farsi domande sulla durata e sui mezzi. Quanto tempo rimane agli abitanti di Lisbona prima dell'Apocalisse e quali misure possono salvare le loro anime eterne?⁵

Sono domande che intralciano l'opera di chi ha il compito di ristabilire l'ordine. Primo tra questi Pombal, il controverso Primo ministro del Portogallo. Quando l'infelice giovane re gli chiede che cosa si può fare dopo il terremoto, pare Pombal abbia replicato: seppellire i morti e dar da mangiare ai vivi. Organizza rapidamente la sepoltura dei cadaveri per prevenire l'insorgere della peste, requisisce le riserve di grano per prevenire la carestia e ordina alle milizie di impedire il saccheggio in città e gli attacchi dei pirati dall'esterno. Gli sforzi di Pombal hanno un tale successo che il settimanale viene pubblicato senza saltare un'uscita. Sa che l'informazione è fondamentale. Sobillata da false voci e speculazioni, la gente avrebbe resistito alle misure necessarie al ritorno alla vita normale. Pombal appoggia esplicitamente le spiegazioni naturalistiche del terremoto. Quanto più i terremoti sono considerati eventi normali, tanto più facile diventa iscriverli in un mondo normale – o fare del ritorno alla normalità un problema meramente pratico.

Il trauma e la paralisi iniziali vanno a favore dei primi sforzi di Pombal. Solo qualche tempo dopo il terremoto la tensione tra spiegazioni naturali e sovrannaturali raggiunge un acme violento. Le scosse secondarie continuano ad alimentare il timore che il terremoto sia stato solo un discreto avvertimento divino. I preti gareggiano nel suggerire le cause della catastrofe insieme alla data di quella peggiore a venire. La città viene travolta dal panico per via della voce di una nuova e più forte scossa prevista un anno dopo il disastro del 1° novembre 1756. I gesuiti sono generalmente considerati i responsabili di tale voce. Uno di loro, l'eloquente miracoloso italiano di nome Malagrida, sfida apertamente il ministro in una serie di sermoni. Il suo obiettivo è distruggere la pace dello spirito che Pombal vuole ristabilire. Invece di occuparsi prosaicamente della ripresa, i portoghesi devono pentirsi dei loro peccati. Non costruire e distribuire, ma flagellarsi e digiunare sono i compiti richiesti da quell'ora fatidica. Pombal intende salvare i cittadini dalla malattia e dalla carestia; Malagrida intende salvare le anime dall'inferno. Ciascuno lavora secondo un tempo prossimo a scadere. Malagrida è determinato a persuadere ogni

peccatore di Lisbona a sospendere ogni altra occupazione e a passare sei giorni in preghiera e meditazione in un ritiro gesuita. Se l'ultima ora è vicina, quale altra occupazione può essere più importante? Così i suoi sermoni tornano ripetutamente alla vera causa del terremoto.

È scandaloso sostenere che il terremoto sia stato un semplice evento naturale, perché se fosse vero, non ci sarebbe bisogno di pentirsi e di cercare di evitare l'ira divina, e nemmeno il Demonio stesso potrebbe inventare una falsa idea più verosimile per condurci a un'irreparabile rovina (citato in Kendrick, 89).

Tale retorica non può rimanere a lungo senza risposta. Nel 1758 vengono montate delle accuse per arrestare Malagrida. L'*auto da fê* durato un giorno intero che lo conduce alla morte è anche la fine di quel tipo di spiegazione. Dopo Lisbona perfino le culture occidentali relativamente conservatrici non hanno più intenzione di tollerare la mano di Dio nei loro affari quotidiani. E le culture relativamente progressiste non hanno certo intenzione di negarla del tutto. Motti come *«In God we Trust»* funzionano ancora da talismani molto dopo che la relativa costellazione concettuale ha cominciato a vacillare. Ma la battaglia tra il prete e il Primo ministro è decisiva. La vittoria di Pombal è la vittoria della tesi che i fini di Dio non hanno una funzione pubblica. Anche oggi i terremoti più gravi possono indurre grida e speculazioni apparentemente arcaiche, ma sono in genere circoscritte alle sette fondamentaliste e alle vittime⁶. L'azione politica si concentra sugli ufficiali corrotti che prendono tangenti per chiudere un occhio sui vincoli edilizi più che sui riti religiosi.

Lo spostamento di coscienza è così profondo da passare spesso inosservato. A partire da Lisbona i mali naturali non hanno più nessuna apparente relazione con i mali morali; non hanno quindi più significato. Il disastro naturale diventa oggetto di previsione e di controllo, non di interpretazione. Nessuna delle questioni che tormentano l'Europa al momento di Lisbona trova mai una risposta o una confutazione diretta. Si afferma la sapienza dell'ordine divino generale senza scendere troppo nei dettagli. La teoria procede come Pombal. Si concentra a sradicare quei mali che sono a portata di mano umana. Il progresso, quando lo conseguiamo, porta proprio a questo. Gli illuministi si rivolgono alla prassi, l'apparente assenza di giustizia dell'ordine divino non è una scusa sufficiente per tollerarla nell'ordine umano. Rende piuttosto ancora più pressante ristabilirla. Ma, procedendo come se avesse risolto le questioni anziché averle semplicemente lasciate in sospeso, la teoria produce effetti che finiscono per invalidare i tentativi di sradicare i mali contemporanei.

Gli stermini di massa: perché Auschwitz?

La nostra profonda distanza da Lisbona rende quei disastri più facili da trattare. Confrontare i cambiamenti concettuali seguiti a Auschwitz con quelli seguiti a Lisbona, dovrebbe aiutarci a rievocare il trauma. Possiamo sintetizzare tali cambiamenti dicendo che a Lisbona l'umanità perde la fiducia nel mondo e ad Auschwitz la fiducia in se stessa? A patto di avanzare due osservazioni fondamentali. La rilevanza dei campi di sterminio polacchi diventa chiara nel tardo ventesimo secolo, non prima.

Innanzitutto, per molti pensatori, il crollo dell'epoca moderna ha avuto luogo ben prima. La fiducia dell'umanità nella propria capacità di superare la minorità autoindotta viene meno molto prima del 1945. In particolare, la Prima Guerra Mondiale appare devastante. Come scrive Henry James nel 1916, dover constatare adesso «a che cosa tutti questi anni traditori stessero frattanto, [...] tendendo e mirando, è troppo tragico perché lo si possa esprimere a parole» (James, lettera del 4-5 agosto 1914, 16). La tristezza qui espressa può apparire datata quanto i dilemmi di alcuni suoi personaggi. Un mondo che può essere stravolto da Verdun e dalle trincee della Somme appare stranamente fragile, quasi quanto il mondo del 1755. La Prima Guerra Mondiale ci appare ora intelligibile e contingente, il frutto letale di un imperialismo tradizionale e della prima tecnologia moderna. Da dove ci troviamo appare circoscritta alla normalità.

Non così per Auschwitz. Lyotard lo paragona a un terremoto che distrugge non solo vite ed

edifici, ma gli stessi strumenti per misurarlo, così da non poter nemmeno stimare la devastazione. Possiamo portare il lutto per i giovani morti nelle Fiandre e continuare a speculare su come gli ufficiali abbiano potuto ritenere sufficiente, per far fronte all'artiglieria, un equipaggiamento consistente in un cavallo e in un buon addestramento. Di contro, non si può avanzare nessuna considerazione su un treno merci carico di deportati che arriva alla sua destinazione polacca. Auschwitz esaurisce le speranze. L'impossibile è stato reso possibile.

L'anno 1945 segna dunque uno spartiacque fondamentale che può quasi farci provare nostalgia per la disperazione seguita alla Prima Guerra Mondiale. Ma lo spartiacque non viene immediatamente colto con il nome di *Auschwitz*, che acquista il suo senso di unicità solo molto dopo. Il processo di Norimberga considera lo sterminio sistematico degli ebrei un crimine di guerra tra altri; la Germania viene ritenuta responsabile per aver scatenato una guerra causa di devastazioni indicibili e dalle conseguenze incalcolabili. Il significato di *Lisbona* è chiaro e immediato già nel 1755. Per almeno due decenni dopo la Seconda Guerra Mondiale, la convinzione che i limiti siano stati superati in modo irreversibile va più sotto il nome di *Hiroshima* che di *Auschwitz*. La minaccia atomica turba l'ordine dell'universo, non solo perché supera ogni precedente capacità di distruzione, ma perché rende onnipresente la possibilità di una completa e totale distruzione della vita. Così, nel discorso di accettazione del premio Nobel nel 1950, William Faulkner dichiara: «non esistono problemi dello spirito. Esiste solo la domanda: quando salterò in aria?» Quattordici anni dopo Leslie Fiedler avrebbe scritto: «Per la maggior parte dei giovani scrittori di oggi, la sola guerra che *conta* è la Terza guerra mondiale, la guerra che non accade»⁷.

Per vari motivi è importante esaminare le differenze tra i tipi di sterminio di massa che segnano il nostro mondo. Il filosofo ebreo tedesco Günther Anders, ad esempio, sostiene che crimini come Auschwitz rappresentino minacce immense all'anima umana, mentre Hiroshima rappresenta una minaccia all'umanità in sé. Poiché, come scrive, è necessario un cuore più indurito per mandare una bambina alla camera a gas che bombardarla. Siamo ben lontani dal capire che cosa spinge a gettare bambini in quelle fiamme che ci consumeranno. Chi compie il lavoro quotidiano nei campi di sterminio mette un abisso tra sé e il resto dell'umanità. Alcuni racconti suggeriscono una mancanza d'anima che non è necessaria a chi uccide da una distanza maggiore. Ma il problema non è tanto che gli sterminatori nazisti siano particolarmente brutali o senza cuore – bensì il fatto che, in linea di massima, non lo sono. Le differenze tra loro e gli altri possono essere importanti per la psicologia morale, ma incidono poco su quel che Anders e altri ritengono la più grande minaccia alla vita, vale a dire la possibilità dell'estinzione totale attraverso armi di distruzione di massa *senza* alcuna delle caratteristiche che un tempo apparivano connotate al male.

Mettere a confronto Auschwitz con Hiroshima o con i gulag sovietici può essere importante per molte ragioni. Per comprendere la storia o la psicologia e trarre conclusioni per i nostri futuri, avremo spesso bisogno di esaminare le differenze tra le diverse forme di sterminio di massa. Molti tentativi di affermare che una forma di sterminio di massa è *peggiore* di un'altra sono motivati da preoccupazioni politiche più che filosofiche. In alcuni contesti le preoccupazioni politiche devono essere prioritarie e promuoverle diventa un'istanza morale. Negli anni Ottanta, durante il dibattito degli storici tedeschi, ad esempio, enfatizzare la dimensione universale di Auschwitz ha la funzione di negare la colpa tedesca. Affermare che ciò che è accaduto ad Auschwitz è stato peggiore dei gulag significa prendere posizione contro i tentativi conservatori di evitare la responsabilità tedesca per i crimini di guerra evidenziando quelli altrui. Contesti politici differenti possono richiedere risposte morali differenti. Sottolineare la dimensione universale di Auschwitz può essere un atto di coraggio e di compassione – se si sta contrastando, ad esempio, le tesi americane sull'unicità di Auschwitz che servono a sostenere che tutto ciò che non manda dei bambini alle camere a gas è relativamente benigno. Le discussioni politiche che paragonano i mali possono essere strumentali o morali, ma sono tutte fondamentalmente pratiche. Il mio scopo non lo è. Cerco piuttosto di comprendere come sia cambiata la nostra coscienza rispetto al male contemporaneo.

Il trauma morale del 1945 ha avuto diverse cause, continuo a usare *Auschwitz* alla stregua di

un'abbreviazione. Dire che sistemi politici tanto differenti come il fascismo, il comunismo e la democrazia liberale siano stati, nel 1945, tutti implicati in casi di sterminio di massa non significa neanche lontanamente metterli allo stesso livello. Significa dire che il male contemporaneo prende forme comuni eppure distinte. Come il suono rimandato dalle pareti di una stanza chiusa, il rimando di uno stesso male da fonti immensamente differenti lo fa apparire praticamente inevitabile. La sua varietà suggerisce che c'è qualcosa di nuovo e comune a tutte quelle forme. Usare la parola *Auschwitz* come emblema di una nuova forma di male non significa necessariamente avviare un dibattito politico.

Prima di illustrare la tesi che Auschwitz rappresenti nuove forme di male, è importante tenere presente due modi diffusi di respingerla. Il primo ritiene che i nazisti non siano peggiori di altri criminali di guerra, mentre l'altro li considera puramente diabolici. Ciascuno manca la rilevanza di Auschwitz nel tentativo di iscrivere tale evento nei quadri concettuali che la tradizione ha utilizzato per spiegare il male.

Il primo rievoca forme religiose classiche di spiegazione. Alcuni ebrei ortodossi hanno considerato Auschwitz il giudizio divino sugli ebrei europei, molti dei quali si erano allontanati dalla tradizione. Qui l'alleanza è evocata con la semplicità che aveva ai tempi dei profeti: Dio abbandona coloro che abbandonano le sue vie. Perché gli ebrei della Galizia, osservanti della legge, finiscono uccisi al pari degli ebrei di Parigi che non sono osservanti? Dal momento che l'Ebraismo è una religione di responsabilità collettiva, questo genere di spiegazione può fare ricorso alla nozione di punizione collettiva per spiegare perché il giudizio divino ricada ugualmente su chi è osservante e su chi non lo è. Da questo punto di vista, i nazisti non sono un flagello diverso da altri gruppi antisemiti. Nessuno riveste un interesse particolare. Gli ufficiali SS, i cosacchi russi e le tribù bibliche di Amalek sono strumenti intercambiabili nelle mani di Dio. Il suo messaggio è sempre lo stesso ed è il messaggio, più che la forma in cui sceglie di inviarlo, che merita la nostra attenzione. La reazione non è diversa da quella dei preti ortodossi a Lisbona. Dal momento che la fede nella Provvidenza non è mai costruita sulle prove, sarà sempre impermeabile a esse. Ma abbiamo visto questa credenza indebolirsi nel 1755. Anche se riemerge nei momenti di crisi, tale fede è in contrasto con il mondo moderno. Per un moderno ateo come Jean Améry queste reazioni sono forme di blasfemia⁸.

Un modo più diffuso di negare la rilevanza di Auschwitz mescola un lessico del tutto secolare con una peculiare struttura teologica. Mentre la prima tesi considera i nazisti come una variante della lunga storia dell'antisemitismo, la seconda li considera puramente demoniaci. Da questa prospettiva Auschwitz rivela molto su una nazione in particolare, ma nulla sull'umanità in generale. L'agitazione che accompagna i tentativi di dimostrare che solo i tedeschi avrebbero potuto produrre Auschwitz tradisce la propria malafede. Magari fosse vero. Siamo atterriti, dopo tutto, non quando le bestie e i demoni si comportano da bestie e demoni, ma quando lo fanno gli esseri umani. Se si potesse provare che qualcosa di Auschwitz è esclusivamente tedesco, la vita sarebbe più facile per tutti noi⁹. Un cane nato con tre zampe non mette in dubbio il nostro concetto di cane. Se Auschwitz fosse stato solo un problema nazionale, i crimini di una sola nazione non direbbero nulla della razza umana in generale.

Auschwitz è concettualmente devastante perché rivela una possibilità della natura umana che non avremmo voluto vedere. Le condizioni della Germania avrebbero dovuto portare non a forme di barbarie altamente sviluppate bensì a una vera e propria civiltà. Tutte le discussioni filosofiche insistono su questo punto. Dal momento che molti protagonisti di queste discussioni sono ebrei tedeschi, alcuni critici hanno cercato di delegittimare il loro lavoro insinuando che siano stati motivati da un perverso e tragico bisogno di vendicarsi di quella cultura che non hanno potuto abbandonare. Tali delegittimazioni non sono solo *ad hominem*, sono anche strane. A qualsiasi cultura abbiano potuto appartenere quei pensatori, sono tutti membri della razza umana – e tutti accettano un qualche principio universale. Vendicarsi della Germania coinvolgendo l'umanità non può offrire alcuna consolazione. L'assunto che insistere sulla estrema unicità del nazismo sia in qualche modo equivalente a prenderlo sul serio è un assunto che, per quanto mai adeguatamente argomentato, ha tuttavia dominato gran parte del dibattito extrafilosofico del ventesimo secolo. Ma i filosofi che discutono l'argomento sostengono che riguarda il modo in

cui Auschwitz ha minacciato e coinvolto una parte dell'umanità maggiore di quanto fosse mai stata minacciata e coinvolta. Concorderebbero con il filosofo francese David Rousset che, quattro mesi dopo essere stato liberato da Buchenwald, scrive:

L'esistenza dei campi è un monito. [...] Sarebbe però un inganno, e un inganno criminale, sostenere che gli altri popoli non possano vivere un'esperienza analoga per ragioni di natura opposta. La Germania ha interpretato con l'originalità propria alla sua storia la crisi che l'ha portata all'universo concentrazionario (Rousset, 126).

Sostenere che Auschwitz rappresenti, non un fallimento nazionale in particolare, bensì il crollo stesso del moderno non significa tuttavia spiegare perché. È chiaro che la tecnologia traccia i confini del male contemporaneo. Prima dell'invenzione delle armi automatiche, eravate costretti a guardare negli occhi chi volevate uccidere. Con lo sviluppo del processo iniziato con la guerra civile americana, non ce n'è più stato bisogno. Dal punto di vista tecnologico e, cosa ancora più importante, dal punto di vista psicologico, si creano occasioni di distruzione fino a quel momento disponibili solo alla natura. Prima dei mezzi di guerra contemporanei, solo un terremoto poteva uccidere quindicimila persone in dieci minuti. Un commentatore portoghese del diciottesimo secolo prova a consolare i suoi lettori consigliando loro di considerare i terremoti alla stregua di guerre, in cui gli esseri umani causano distruzioni che sono accolte senza batter ciglio. Come le guerre, suggerisce, i terremoti sono solo un fatto sventurato in più nel mondo; in nessuno dei due casi il numero di morti innocenti può essere la cosa che conta.

La tecnologia ha rovesciato questi numeri, creando opportunità di morte in proporzioni mai immaginate in precedenza¹⁰. Oggi, solo il più spettacolare dei terremoti può provocare un danno pari alla più modesta delle bombe. Ma non pensiamo mai che il male sia una questione di numeri. La maggior parte delle concezioni etiche e religiose nega che la vita umana sia quantificabile. Uccidere gratuitamente un'anima più o un'anima meno non è moralmente decisivo. Il Talmud dice che salvare una vita è salvare un mondo intero. Dostoevskij sosteneva che uccidere un solo bambino potrebbe condannare il mondo intero. Pensieri come questi appartengono alla poesia quanto all'argomentazione. Ma le argomentazioni che provano a classificare i mali secondo il relativo numero di morti ignorano fondamentalmente la rilevanza di ogni vita particolare.

Se la novità del male contemporaneo non può consistere nella quantità relativa, non può nemmeno consistere nella crudeltà relativa. Le camere a gas vengono inventate per risparmiare alle vittime una morte più cruenta – e per risparmiare agli sterminatori uno spettacolo che potrebbe turbare le loro coscienze. Per molti a rendere orribili i campi di sterminio è questo combinato perverso di industrializzazione e pretesa umanitaria. Le discussioni su quali siano le morti peggiori hanno portato a competizioni raccapriccianti. Basta un momento di riflessione sulla storia della tortura per aver chiaro che, prima e dopo Auschwitz, gli esseri umani si sono rivelati capaci di una crudeltà indicibile. Solo il fatto che siamo abituati a considerare la morte di Gesù un'icona oscura l'atrocità della crocifissione. Non fosse tanto familiare, potrebbe ancora essere quel paradigma della sofferenza innocente che era per il primo Cristianesimo. Costringere un condannato a morte a trascinare il proprio strumento di tortura, in mezzo a una folla che lo schernisce, è una forma di crudeltà così raffinata da mozzare il fiato. Dovrebbe essere sufficiente a fermare da subito la spinta a paragonare le sofferenze. Quel che rende Auschwitz un problema per pensare il male non può essere una questione di *grado*, perché a livelli simili non esistono unità di misura.

La tesi che Auschwitz rappresenti una forma di male radicalmente nuova persiste nonostante tutte le difficoltà nel trovarne le ragioni. Ho suggerito che la fiducia acritica nella capacità umana di determinare il proprio destino viene meno con la Prima Guerra Mondiale, e non con la Seconda, mentre la certezza della sua sopravvivenza viene meno in Giappone e non in Polonia. Se è difficile individuare cosa distingue Auschwitz nello spazio o nel tempo, è ugualmente sterile cercarne il significato in una comparazione numerica di cadaveri o di gradi di sofferenza. Isolare un singolo elemento nella rete di atrocità che costituisce i campi di sterminio rischia di essere

fuorviante. Invece che chiedersi perché questo evento in particolare abbia provocato la sensazione di una devastazione senza pari, quale annuncio della fine violenta di un'epoca, dovremmo individuare le risorse concettuali che vengono distrutte. Come Lisbona, Auschwitz assume il proprio significato in rapporto alle credenze contemporanee. Quel che è stato devastato – di più, totalmente travolto – da Auschwitz è stata la stessa possibilità di una reazione intellettuale. Il pensiero rimane attonito, gli strumenti di civiltà appaiono inutili ad affrontare l'evento e a prevenirlo. La testimonianza più potente descrive questi strumenti come un ostacolo alla sopravvivenza ad Auschwitz. Le stesse capacità intellettuali umanistiche, che erano servite a costruire strutture di senso in precedenza, si rivelano ingannevoli. Cercare il significato e il senso della realtà può diventare letteralmente fatale, contrastano le capacità richieste da un luogo che sfida proprio il significato e il senso¹¹. Questi resoconti suggeriscono che ciò che non è servito ai prigionieri nel sopravvivere ad Auschwitz non ci aiuterà a comprenderlo.

Sebbene alcuni vecchi paradigmi vengano occasionalmente rappresentati, dopo Lisbona nessun pensatore di rilievo ha più proposto nuove forme di teodicea in senso stretto. Perfino il credente ha rinunciato a tentativi sistematici tesi a rivelare i fini di Dio quando permette la sofferenza individuale. Tuttavia tre distinti percorsi di teodicea, in senso ampio, sono rimasti aperti. Nessuno si presenta nella forma tradizionale, tutti negano che i fini di Dio – se mai ve ne sono – siano rilevanti per la nostra comprensione del mondo. Tali percorsi, tuttavia, sono modi per affrontare quelle questioni che i filosofi precedenti trattavano attraverso la teodicea. I mali contemporanei mettono tuttavia a rischio tali tentativi di sostituire le teodicee.

Il primo, intrapreso da Hegel, cerca di redimere i mali particolari situandoli nella storia. Il secondo è intrapreso da Nietzsche, che sostiene che il problema del male è una nostra creazione; le categorie morali istituite dal risentimento implicano una contrapposizione tra la vita e la morale che ci avvelena. Entrambi questi approcci al problema del male cercano di abolire la distinzione tra *dover essere* ed *essere*. Il primo sostiene la promessa che la realtà diventerà ciò che deve essere con il passare del tempo. L'altro offre la speranza che supereremo il desiderio di condannare la realtà perché non è diversa da ciò che è.

Il terzo tentativo è decisamente differente, respinge qualsiasi possibilità di riconciliare la natura e la morale. Insiste piuttosto sulla loro profonda e fondamentale differenza. Le categorie naturali e quelle morali non si sostengono e non si riflettono a vicenda. Se questo è vero, né la natura né gli eventi naturali sono mai buoni o cattivi. Questo percorso elimina tutto ciò che in precedenza veniva concepito come male naturale e metafisico e sostiene che il male è solo una categoria morale. Una volta abbandonata l'idea che la sofferenza naturale possa essere spiegata come un male, questo percorso stabilisce che sappiamo di cosa parliamo quando parliamo di male morale. Tra tutte le perdite che l'umanità ha subito con Auschwitz, questa è la più devastante, credo. La nostra incapacità di contare su una nozione chiara della volontà di male sarà l'argomento del quarto paragrafo nel presente capitolo. Prima di esaminare i modi in cui Auschwitz rischia di minare la determinazione moderna a vivere senza una teodicea, ritorniamo per un momento ai modi in cui ha devastato i moderni tentativi di sostituirla.

Le perdite: mettere fine alle teodicee moderne

Spesso si è sostenuto che Auschwitz ha stravolto la fiducia nell'inevitabilità del progresso, ma tale tesi implica un'ingenuità difficilmente sostenibile. Abbiamo visto che lo scetticismo riguardo alla capacità umana di migliorare se stessa è trasversale all'opera di illuministi così profondamente contrapposti come Voltaire e Rousseau. Nel 1794, al più tardi, ogni residua fiducia nell'inevitabilità del progresso è a rischio, nella pratica, per via del Terrore, e nella teoria, per via del potente argomento kantiano che il progresso è tutt'al più un ideale. Sul finire del Settecento la capacità umana di sperare è quel che rimane a prova dell'esistenza di un progresso morale. Difficile considerarlo inevitabile, o perfino solido. E anche se un certo ottimismo ottocentesco sostituisce le riflessioni più tetre dell'Illuminismo, non dura a lungo. Ecco una descrizione di quanto avviene:

[Comte] fallì quanto Saint-Simon e Fourier, i quali sognarono nel diciannovesimo secolo l'inizio di un'epoca di armonia e di felicità, mentre quel secolo vide una lotta mortale tra capitale e lavoro, la guerra civile in America, la Guerra del 1870, la Comune, i pogrom russi, i massacri armeni e infine la catastrofe mondiale del 1914 (Bury, 209).

Nelle intenzioni di Bury la storia dell'idea di progresso ne è l'epitaffio. Viene scritta nella convinzione che l'idea di progresso sia stata definitivamente confutata dagli eventi elencati. Bury considera la sua convinzione incontrovertibile – sebbene molte siano le voci discordi. Ma anche per gli storici più ottimisti, tali eventi, ben prima di Auschwitz, sono sufficienti a dissipare qualsiasi fiducia illimitata l'umanità riponga in se stessa.

Se prima di Auschwitz pochi pensatori credono seriamente nell'inevitabilità del progresso, non è questa fiducia che Auschwitz ha distrutto. Tuttavia, per quanto senza quell'ingenuità che gli viene talora attribuita, qualsiasi forma di hegelismo ha ritenuto che il movimento lento e malfermo dell'umanità verso la libertà possa essere sostenuto nel suo insieme. La regressione alla barbarie è sempre una possibilità. Ma né la sinistra né la destra hegeliana hanno mai messo in questione la convergenza tra gli avanzamenti di libertà e quelli del sapere, che è il cuore della fiducia secolare dell'Illuminismo. Auschwitz mette in discussione proprio questa coincidenza. Nessun esito di tale fiducia – la cultura borghese o la rivoluzione socialista – ha impedito il male. Al contrario. Quando è la civiltà stessa a produrre nuove forme di male, chi oserà mai auspicare un ulteriore passo in avanti? I crimini del ventesimo secolo non sono stati frutto della passione e dell'ignoranza. Di conseguenza il superamento della passione o dell'ignoranza non rappresentano più delle promesse. Quando i sudisti bianchi linciavano i loro vicini neri, rimaneva spazio per la speranza nell'*idea* di civiltà. Quando i tedeschi deportano i loro vicini ebrei, non rimane più nemmeno quello.

Ma Auschwitz sembra negare l'hegelismo non tanto per la sua fiducia nel progresso ma per due altri motivi. Il primo è l'ostilità verso la contingenza. Si ricordi l'affermazione di Hegel che l'unico scopo della ricerca filosofica consiste nell'eliminare la contingenza. Ma gli osservatori della storia del ventesimo secolo sono assolutamente concordi su quanto la contingenza resista alla propria eliminazione. Il terrore sovietico ha funzionato perché funzionava casualmente, rendendo così impossibile prevedere quale azione avrebbe portato all'arresto o alla condanna a morte. Questa è una differenza cruciale tra la vita in Unione Sovietica e la vita nella Germania nazista, dove normali cittadini ariani potevano controllare quel che accadeva loro rispettando le leggi e le procedure¹². Per le vittime non ariane del terrore nazista, niente è più evidente di quanto sia contingente sopravvivere. La vita e la morte dipendono così spesso da cause accidentali che qualsiasi tentativo di trovarvi una ragione diventa vano. I campi di sterminio hanno rivelato incubi di contingenza, hanno travolto quegli assunti elementari che la razionalità strumentale utilizza per la sopravvivenza nel mondo ordinario. La tua amica potrebbe essere fucilata per aver compiuto correttamente il proprio lavoro; tu potresti evitare la deportazione per lo stesso motivo.

Talora chi è stato particolarmente consapevole del ruolo dell'accidentale nella propria sopravvivenza ha trovato motivi di speranza nell'umanità proprio per via del potere della contingenza durante il Terzo Reich. Arendt, ad esempio, non smette mai di essere colpita dal fatto che non si potesse prevedere chi avrebbe capitolato sotto l'autorità nazista e chi avrebbe resistito.

E quando avete attraversato un'epoca come quella del totalitarismo, la prima cosa che sapete è questa: non si può mai prevedere come qualcuno agirà. Sarete sempre sorpresi dalla vostra vita! Ciò è vero a tutti i livelli della società e riguarda tutti a prescindere dalle più grandi differenze (Arendt 8, 85).

Non l'età, non la provenienza sociale, non l'educazione, e nessun altro aspetto della storia personale poté mai determinare chi si sarebbe venduto l'anima¹³. Questo diventa motivo di speranza negli sviluppi della libertà umana. Come aveva rivelato l'esempio kantiano del re e della forza, solo le scelte più ardue mostrano la libertà assoluta. Se nulla, nel vostro passato, avrà determinato la vostra caduta o la vostra resistenza al fascismo, siete liberi in modi che nessun

tiranno può controllare. La radicale casualità delle reazioni della società tedesca rivela regioni dello spirito umano che persino la dittatura più repressiva non arriva a toccare.

Ma chi coglie qui una ragione di speranza nel futuro dell'umanità non trova nessuna ragione di speranza nel futuro dell'hegelismo. Ben al contrario. La persistenza di fattori contingenti nei processi di salvezza e di distruzione della vita travolge il sogno hegeliano di un mondo senza accidenti, travolge anche l'incubo hegeliano di un mondo senza scelta. Arendt, in particolare, disprezza ogni residuo di hegelismo. La cosa più amabile che scrive sul filosofo è che è stato l'ultimo dei filosofi a eludere le questioni più importanti. Di contro, sostiene, «con Schelling ha inizio la filosofia moderna poiché egli dichiara esplicitamente di essere interessato all'individuo che 'desidera un Dio provvidenziale'» (Arendt 7, 203).

Nella *Banalità del male* Arendt imputa alla difesa e all'accusa di aver indugiato nell'hegelismo, essendo state inclini a portare in giudizio più la storia che Eichmann. Portate alle estreme conseguenze, entrambe finiscono per esonerare Eichmann. Se la storia non è altro che un evento antisemita dopo l'altro, Eichmann non finisce per apparire l'infimo ingranaggio di un meccanismo perfino più grande di quanto lui stesso sosteneva? Arendt concorda con la tesi kantiana che la responsabilità morale richiede il riconoscimento della contingenza radicale insita nella scelta morale. Solo insistendo pervicacemente sulla totale indeterminatezza di tali scelte si può arrivare a considerare singoli individui responsabili dei crimini nazisti. Nel male come nel bene, la contingenza ha giocato un ruolo così importante nell'Olocausto che una filosofia votata all'eliminazione della contingenza appare doppiamente condannata dall'esperienza.

Così, dopo Auschwitz, né il concetto di progresso né quello di contingenza possono più avere lo stesso peso. Più problematico appare tuttavia il concetto di riconciliazione che sottostà alla riformulazione hegeliana della teodicea. Il primo dei due concetti la mette in questione. Rimuovere il problema della contingenza mostrando come la miseria individuale sia necessaria alla storia umana nel suo complesso, è un modo di riconciliarsi con un mondo che contempla tale miseria. La storia del ventesimo secolo rende sospetto persino il desiderio di una riconciliazione. Parte di tale sospetto è costituita dal fatto che le giustificazioni inventate per consolarci delle sventure del passato potrebbero troppo facilmente preparare il terreno a quelle future. La differenza tra l'invocazione del bene collettivo per *consolare* della sofferenza individuale e la sua invocazione per *giustificare* la sofferenza individuale è così sottile da essere generalmente ignorata dai comportamenti politici. Hegel sa che la consolazione offerta dalla sua teodicea sarebbe stata collettiva, non individuale. Ora, la richiesta di ignorare la sofferenza individuale per un bene collettivo a venire è sempre problematica. Herder considera tale tesi scorretta verso gli esseri umani delle epoche precedenti, che hanno sofferto per una civiltà che non hanno mai potuto vedere. Questa obiezione non ha mai ricevuto una risposta adeguata. Le stesse considerazioni hegeliane sulla sofferenza individuale non sembrano essere all'altezza. Hegel affronta le conseguenze della sua tesi e arriva al punto di affermare che «le cose più nobili e belle vengano sacrificate sull'altare della storia» (Hegel 5, 30). Nella Berlino ottocentesca si possono ancora ascoltare lezioni del genere senza sussultare; ma Hegel non poteva sapere che immagini avrebbero suscitato le sue parole un secolo dopo. Ma persino chi non ha mai sognato di bruciare esseri umani può sperare di ricorrere a Hegel per riconciliarsi con un mondo in cui ciò accade. Dopo Auschwitz tale speranza si perde definitivamente. Quei pensatori che, come Adorno, se la sono cavata attraverso gli accidenti della sorte, ritengono che il minimo dovuto a chi non ce l'ha fatta sia il rifiuto di riconciliarsi con il mondo degli sterminatori. La sua affermazione che la poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie si riferisce, tra l'altro, proprio a questo. Rifiutare la poesia significa rifiutare qualsiasi forma di consolazione che l'arte può offrire quando Dio non lo fa – è l'ombra lunga dell'argomento a favore del disegno intelligente che Kant coglieva nella bellezza. Cercare una consolazione equivale ad affogare le urla delle vittime per superare la propria depressione. L'integrità morale richiede un silenzio impotente. La riconciliazione, se possibile, può avvenire solo tra assassini e assassinati. Il resto di noi non ne ha diritto.

Questo è un argomento, o la semplice espressione di quella che viene definita la colpa del sopravvissuto? Nessuno dei due, credo, quanto una forma di disgusto estetico e morale. La dialettica, da questo punto di vista, è di un esecrabile cattivo gusto; ogni autostrada hegeliana è

ingorgata dalla produzione tecnologica di cadaveri.

Chi oserebbe riconciliarsi con la realtà dei campi di sterminio o trastullarsi nel gioco della tesi-antitesi-sintesi nell'attesa che la sua dialettica mostri il «significato» della riduzione in schiavitù? (Arendt 7, 217-218).

O, come dice Hans Jonas:

La sventura di Auschwitz non va messa sul conto di una qualche provvidenza onnipotente o di una necessità dialetticamente saggia, quasi che fosse una antitesi che richiede una sintesi o un passo ulteriore sulla via della salvezza [...] Rimane a nostro carico e siamo noi a dover lavare via la sventura dai nostri volti sfigurati, in realtà a lavarne via i tratti di Dio. Non venitemi a parlare dell'astuzia della ragione (Jonas, 188).

Dopo Auschwitz il sistema hegeliano finisce per somigliare agli sforzi degli amici di Giobbe: un'utile assicurazione contro la possibilità che Dio stia origliando. Nel caso lo stia facendo, potrebbe essere utile sostenere che questo processo sanguinoso è il migliore espediente per far progredire la storia. Per ogni altro scopo più lineare tale tentativo di consolazione finisce per apparire un'intollerabile forma di negazione.

Nel primo capitolo ho descritto la svolta storica hegeliana come un tentativo di chiudere lo scarto che l'opera di Kant ha collocato al cuore dell'essere: tra il mondo dato così come lo troviamo e gli ideali che richiedono che sia differente. Il richiamo alla storia intende preservare entrambi. Sembra negare la realtà che va negata senza far ricorso a idee che rischiano di dissolversi in più e pallidi desideri. Il reale è razionale perché il reale diventerà razionale con il passare del tempo. Quel che è immanente nella speranza presente diventerà naturalmente realtà nel futuro. Come Hegel stesso sa, redimere i mali del presente attraverso il dispiegamento di uno sviluppo storico futuro è quanto di più vicino alla teodicea tradizionale.

Dal momento che un simile progetto appare sempre più problematico, l'urgenza a indebolire la spinta verso la teodicea non fa che aumentare. L'opera di Nietzsche risponde a tale urgenza. Per Nietzsche ogni tentativo hegeliano di superare la contrapposizione tra l'idea e la realtà è semplicemente insostenibile. Non solo la fiducia ma anche la speranza nel progresso costituiscono una versione clandestina di quell'amore per l'ideale che Nietzsche intende sovvertire. Le generazioni precedenti si sono dannate, e il mondo insieme a loro, lasciando che la realtà fosse giudicata all'insegna di un ideale o di un altro. Nietzsche propone di mettere fine al conflitto delegittimando tali ideali e volendo la realtà così come si trova.

La realtà come la troviamo contempla carneficine dionisiache e *auto da fè* – due esempi citati da Nietzsche per mostrare quanto sia consapevole di ciò che la realtà contempla. Volere il mondo senza volere che sia diverso deve implicare la volontà di convivere con tutti i suoi mali. Come Hegel sottovaluta l'importanza della sofferenza individuale, così Nietzsche potrebbe indignare qualcuno vissuto in epoche precedenti. L'esortazione a volere il mondo eternamente può aiutare a superare i mali non più che la solitudine di Zarathustra. Ma aiuterebbe di fronte ad un *auto da fè*? La proposta, discutibile a fronte dell'Inquisizione, dopo Auschwitz non può nemmeno essere avanzata. Così Giorgio Agamben scrive:

Immaginiamo di ripetere l'esperimento che, nella *Gaia Scienza*, Nietzsche propone sotto la rubrica *Il peso più grande*. Che, cioè, «un giorno o una notte» un demone strisci accanto al superstite e gli chieda: «Vuoi tu che Auschwitz torni ancora una volta e ancora innumerevoli volte, che ogni particolare, ogni istante, ogni minimo evento del campo si ripetano in eterno, facciamo incessantemente ritorno nella stessa precisa sequenza in cui avvennero? Vuoi tu questo ancora una volta e in eterno?». La semplice riformulazione dell'esperimento è sufficiente a confutarlo al di là di ogni dubbio, a renderlo per sempre improponibile (Agamben, 92).

L'esperimento mentale di Agamben è decisivo. Una volta formulato, non potete immaginare nessuno di così grottesco da sostenerlo. La proposta nietzschiana di un sopravvissuto che sia capace di volere la realtà dei campi di sterminio appare persino peggiore di quella hegeliana che

tale sopravvissuto possa riconciliarsi in vista di qualche bene futuro. Forse che il suggerimento sarebbe altrettanto inaccettabile se rivolto al sopravvissuto di un massacro precedente? Forse lo sarebbe, ma non è questo un problema che Nietzsche prende in considerazione. Una volta sollevato il problema, le falle nella sua proposta non possono essere trascurate. Volere il mondo eternamente e respingere gli ideali che propongono di renderlo differente, non è più una domanda che si possa avanzare.

Nietzsche potrebbe accettare tale conclusione. Volere il mondo è un compito che ritiene tanto arduo da poter essere imposto solo da se stessi. Non potete chiedere a nessuno di volere la realtà, figuriamoci il ritorno del male che gli è stato fatto. Ma, dopo Auschwitz, potreste rivolgere tale domanda a voi stessi?

Secondo Jean Améry dipende da cosa avete subito. Se siete stati torturati dalla Gestapo, ad esempio, Améry ritiene che la sollecitazione di Nietzsche non possa avere corso. Il suo testo *Risentimenti* intende discutere le tesi di Nietzsche. Améry, sopravvissuto ad Auschwitz, sostiene che nessuno che abbia vissuto quell'esperienza ne vorrebbe la ripetizione. Di più, è perseguitato dal desiderio di disfare il passato. L'impegno del sopravvissuto nei confronti del male che ha visto è ossessivo e sterile. Nietzsche ha ragione nel considerare tale desiderio innaturale causa di quel rancore e risentimento che ha descritto così bene. Chi non riesce ad affrontare il presente senza il desiderio di disfare i mali del passato è un prigioniero senza speranza. Ma alcuni mali causano stati che non possono essere superati. Améry si considera il prigioniero di eventi che non può né cancellare né accettare. Ogni diagnosi con cui cerca di liberarsi non fa altro che rivelare il conflitto tra il suo desiderio di disfare il passato e la realtà. Ma per Améry questo conflitto non è una novità. Infatti, sostiene, il valore stesso della morale risiede in tale conflitto.

Quel che è stato è stato: questa espressione è tanto vera quanto contraria alla morale e allo spirito. La resistenza morale ha in sé la protesta, la rivolta contro la realtà, che è ragionevole solo fintanto che è morale. L'uomo morale esige la sospensione del tempo (Améry 1, 124).

Améry si contrappone a Nietzsche in modo deliberato e consapevole. Conosce tutti i motivi di Nietzsche nell'attaccare la nozione di trascendenza. E tuttavia Auschwitz ha rivelato una realtà che chiede di recuperarla. Il lavoro di Améry su Nietzsche è particolarmente inquietante quando accetta la descrizione nietzschiana del risentimento. Il desiderio di disfare un male subito nel passato è il paradigma dell'ossessione insensata. Se non potete abbandonarlo, vi ritroverete intrappolati in uno stato di rabbia sterile e senza risarcimento, in una pena senza sollievo. Questa immagine cattura il sopravvissuto – dice Améry dopo aver esaminato se stesso. Non obietta mai all'affermazione di Nietzsche che questa è una vista terribile, ma respinge la tesi che l'incapacità di volere tutto sia un segno di debolezza. La sollecitazione a volere il mondo per intero non può riguardare ogni mondo. L'invito di Nietzsche riguarda tipi di sofferenza che il ventesimo secolo ha reso obsoleti.

Le descrizioni di Auschwitz lasciano poco spazio alle tesi nietzschiane sul valore della sofferenza. Quasi tutti gli osservatori sono convinti che tale sofferenza non abbia prodotto nulla di valore, né per i singoli individui né per l'umanità nel suo insieme¹⁴. La tesi non è morale bensì empirica: Auschwitz ha prodotto solo possibilità che non avrebbero nemmeno dovuto aprirsi, ferite incurabili. È ancora Améry a formulare questo pensiero nel modo più devastante:

Ad Auschwitz non siamo diventati più saggi [...]. Neanche nel campo siamo diventati più «profondi», ammesso che la fatale profondità sia una dimensione spiritualmente definibile. Inutile aggiungere, credo, che ad Auschwitz non siamo nemmeno divenuti migliori, più umani, più *benevoli* nei confronti dell'uomo e più maturi moralmente. [...] Il verbo perisce ogni qual volta una realtà pretende di essere totalità. Per noi è perito da molto tempo ormai. E non ci è rimasta nemmeno la sensazione che dovessimo dolerci della sua scomparsa (Améry 1, 54-55).

Améry sostiene che la sollecitazione a volere la realtà senza ideali dipende interamente dalle caratteristiche della vostra realtà. Per alcune forme di male l'invito non può avere corso. Nel terzo capitolo ho sostenuto che le osservazioni nietzschiane sulla capacità di soffrire quale criterio di

nobiltà si avvicinano pericolosamente a quelle cristiane e stoiche che desiderava smentire. Ma anche qualora volessimo mantenere una distinzione tra la tesi che la sofferenza santifica le anime e la tesi che la sofferenza le rafforza, Auschwitz continua a porre dei problemi terribili. Alla fine della guerra l'accordo adamantino nel negare che quella sofferenza avesse potuto rendere più nobili le vittime ha spesso finito per stigmatizzarle¹⁵. Per quanto brutale fosse, sopravvissuti e osservatori hanno spesso ripetuto l'affermazione: il meglio è accaduto a chi non è sopravvissuto. La tesi che ciò che non vi uccide vi rafforza si applica in modo problematico ai sopravvissuti: se quell'esperienza ha portato alcuni a sviluppare forze adatte ad ambienti violenti, tuttavia altri aspetti del loro carattere si sono atrofizzati. Anche chi ha raccontato come la dignità sia stata mantenuta nei campi di sterminio concorda nel dire che è stata un'eccezione.

I campi sono stati infatti particolarmente efficaci nel realizzare il compito a cui erano votati: non solo la fabbricazione di cadaveri, ma ancora prima la distruzione di anime. Molti hanno descritto i *Musselmänner* – prigionieri la cui volontà era stata così profondamente cancellata che ben prima della morte non erano più tra i vivi – come il prodotto principale di Auschwitz. Anche chi è sfuggito a tale destino non registra altro che perdite. Se ne conclude che qualsiasi profondità o saggezza o umanità rimasta integra dopo Auschwitz, lo è stata non per via ma malgrado quell'esperienza¹⁶. Tutto ha congiurato a sradicarle. Dai lunghi trasporti in condizioni a malapena appropriate agli animali, alla sostituzione dei nomi dei prigionieri con dei numeri, all'eliminazione dei cadaveri senza la minima decenza, le vittime sono state sottoposte a un processo inteso a distruggere qualsiasi senso di umanità. L'attacco non può essere affrontato direttamente, con atti eroici che trionfino sulla morte stessa. Si tratta, piuttosto, di una reazione profonda e lacerante, che offusca per gradi e coinvolge la vittima nella lenta distruzione di se stessa. Le anime possono uscire rafforzate da un male che le riconosce. Il male che cerca di negare alle proprie vittime le condizioni necessarie ad avere un'anima, non può in alcun modo riconoscerle. Non possiamo essere che grati ai quei pochi che hanno trovato la forza per resistere a un simile attacco alla loro umanità. Non possiamo aspettarci da loro niente più che il mistero della libertà umana.

Le intenzioni: significato e dolo

Avrebbero aborrito la reciproca compagnia, ma ho messo insieme Hegel e Nietzsche perché hanno cercato quell'unità tra natura e morale che suona così strana a una coscienza moderna. (La descrizione che Nietzsche dà della propria opera anticipa in modo corretto e inattuale che la sua importanza non sarebbe che aumentata e tuttavia tradisce anche la nostalgia per alcuni istinti arcaici. È fuori posto rispetto al proprio secolo.) Hegel e Nietzsche rappresentano forme di monismo che cercano di superare lo scarto tra natura e morale abolendo uno dei due termini. La contrapposizione tra natura e morale è fonte di metafisiche complesse, ma ricorre in contesti del tutto ordinari. Ogni volta che una voce protesta, *questo non sarebbe dovuto accadere*, e un'altra insiste, *ma è accaduto*, si delinea una contrapposizione che può diventare intollerabile. Qualsiasi percorso per superarla può presentarsi come una forma di monismo.

Ma il pensiero moderno è dualistico in un modo ancor più peculiare. L'idea di sostanze differenti ci è poco familiare, ma il dualismo cartesiano ci interpella meno di quello kantiano. In discussione non è ciò di cui la ragione e la natura sono fatte, ma se abbia senso aspettarsi che abbiano proprietà simili. Il terremoto di Lisbona è uno dei luoghi di nascita della modernità perché impone di riconoscere la scissione tra natura e morale. Lisbona non sarebbe dovuto accadere, ma è accaduta. Accettarlo è un segno minimo di maturità e il lungo lamento di Voltaire sul terremoto non è che la versione elegante della protesta di un bambino contro la sedia che lo ha fatto cadere. Né i terremoti né le sedie vanno fatti oggetto di indignazione, dato che non contengono proprietà morali di sorta. La natura non ha significato; i suoi eventi non sono segni. Non ci aspettiamo più che gli oggetti naturali siano oggetti di giudizio morale, o di dover riflettere o metterci in armonia con essi. Per chi rifiuta di rinunciare ai giudizi morali, interrompere la ricerca di un'unità tra natura e morale significa accogliere un conflitto al cuore

dell'essere, tale da non poter essere mai risolto.

È questa la direzione intrapresa quando si vuole abbandonare la teodicea nata dai fatti di Lisbona. Malgrado le difficoltà tale direzione diventa autoevidente, tanto da indurre un cambiamento di vocabolario. Prima di Lisbona, i mali erano suddivisi tra questioni di natura, di metafisica o di morale. Dopo Lisbona, il termine *male* viene circoscritto a quel che prima veniva definito male morale. Il male moderno è un prodotto della volontà. Circoscrivere le azioni malvagie alle azioni dolose libera il mondo da tutta una serie di mali. Meno chiari, tuttavia, sono i concetti di volontà e di intenzione. La caduta di massi e le onde anomale non ne sono dotate. Che cosa le ha fatte accadere rimane opaco.

L'etica kantiana parte dalla tesi che solo la volontà buona è buona in sé. L'esempio del commerciante è patente: un commerciante che non imbrogli, perché una buona reputazione fa bene agli affari, è differente da un commerciante che sa di poter imbrogliare e non lo fa. Sebbene possiamo non *vedere* mai la differenza, sappiamo che il primo è solo prudente e che l'altro è buono. Ammettiamo tale resoconto della differenza tra una volontà buona e una indifferente. La volontà buona vuole il bene per il bene; Kant la definisce un'azione rispettosa della legge morale. La volontà indifferente vuole il bene qualora serva ad altri interessi. Ma come comprendere una volontà dolosa?

Se la volontà dolosa diventa troppo deliberata, rischiamo di tornare al peccato originale che Rousseau vuole evitare. Nella versione rousseauiana della Caduta, l'umanità è divenuta malvagia *senza* volere il male. La nostra caduta dall'innocenza nella barbarie civile non è stata causata da una sfida deliberata che porta Adamo ed Eva alla rovina. Gli uomini naturali della storia di Rousseau compiono una serie di errori naturali, comprensibili e contingenti. È così Rousseau può affermare la fondamentale bontà di Dio e delle sue creature senza negare la realtà dei mali della creazione.

Tale descrizione ha delle imperfezioni, ma ha il grande merito di riconoscere le apparenze e di affermare al contempo che esiste un ordine al di là di esse. È particolarmente efficace nel rendere conto di mali come l'ineguaglianza, e perfino la schiavitù, e nell'offrire la speranza che un giorno possano essere superati. Rousseau mostra come tali mali non siano parte dell'ordine naturale bensì conseguenze di azioni umane non dettate da volontà incorreggibilmente dolose. Eppure persino il diciottesimo secolo si pone la domanda: esiste un male radicale che la descrizione di Rousseau ha mancato di cogliere? Collocare l'origine del male in una serie di errori benintenzionati lascia ineluttabile la definizione del *male*. Minaccia anche di minare la responsabilità cui si propone di dare fondamento. Se i nostri errori nascono da un rozzo interesse individualistico, è però la natura a renderci dei rozzi egoisti. Come possono esserci dei crimini contro natura, se il male è parte della natura stessa? Non è necessario essere un moralista per considerare tale esito inaccettabile. Sade se ne indigna e trascorre gran parte del tempo di prigionia a immaginare un crimine tanto innaturale da far protestare la natura stessa.

Il dilemma è serio. Considerare le azioni dolose quali azioni deliberatamente volontarie implica il rischio di un ritorno al peccato originale. Considerare meri errori le azioni dolose significa perdere di vista la differenza tra un mero espediente e qualcosa di peggiore. Il testo kantiano *La religione entro i limiti della sola ragione* cerca di risolvere il problema affermando l'esistenza di un male radicale, che non è il prodotto né di un errore né di una brutta inclinazione naturale. Sostiene piuttosto che il male radicale implica il desiderio calcolato di infrangere la legge morale. Il suo resoconto è stato esaminato in modo accurato e critico altrove, non lo ripeto dunque qui, se non per convenire che la tesi kantiana è estremamente deludente. Sostiene che i motivi in base ai quali si sceglie di violare o di rispettare la legge morale rimangono imperscrutabili. Probabilmente è il modo per garantire quella libertà assoluta che per Kant è il fondamento della responsabilità morale. Sostenere che l'eroismo sia imperscrutabile quanto la malvagità, dato che entrambi dipendono dal mistero della libertà, significa riconoscere onestamente i propri limiti. Non ci aspettavamo niente di meno da Immanuel Kant, ma ci aspettavamo anche di più.

I tentativi tradizionali di stabilire una distinzione tra natura e morale lasciano dunque aperte molte questioni cruciali. Ma la distinzione è efficace ed esprime i nascenti bisogni di un mondo

oramai disincantato. Come Freud mostra, uno degli obiettivi nel disincantare del mondo è di risolvere il problema del male naturale. Se non c'è volontà dietro a fatti come i terremoti e i fulmini, quelli che finiscono per uccidervi non sono altro che cattiva sorte. Perfino quei pensatori che, diversamente da Freud, riconoscono ancora la presenza di Dio nella natura non lo ritengono più responsabile delle sue assenze. Una volta ridotto il male naturale a uno spiacevole accidente e una volta trasformato il male metafisico nel riconoscimento di quei limiti che qualsiasi adulto deve avere presenti, il problema del male si avvia alla dissoluzione in un grado mai contemplato nelle precedenti trattazioni filosofiche. Per quanto la soluzione lasci irrisolta una serie di problemi, funziona per lo stesso motivo per cui le risposte di Pombal avevano funzionato con i portoghesi. Nell'eliminare i mali che sono a portata di mano si è sempre abbastanza occupati da non doversi preoccupare di quelli che non lo sono. Decidere di assumersi la responsabilità di una porzione del mondo, senza fondamenti metafisici convincenti, è parte della vita adulta.

Da questo punto di vista Auschwitz ha posto problemi filosofici nella misura in cui ha reso opaca la natura dell'assunzione di responsabilità. È facile vedere che la volontà non pertiene ai terremoti, ma cosa significa che il male è presente nell'umanità? Auschwitz ha rappresentato il male morale in modo diverso da altri crimini di guerra, perché lo ha presentato come un male deliberato senza precedenti. Mandare i bambini a combattere per l'Inghilterra nel fango delle Fiandre, senza rendersi conto del potere delle armi che sono state messe loro in mano, può essere definito una negligenza colposa. Raccogliere bambini da ogni angolo d'Europa e imbarcarli verso le camere a gas polacche non può esserlo. Perfino il numero degli ebrei ammassati nei carri bestiame venne calcolato con esattezza; per trasportare quella gente le SS non vollero pagare alle ferrovie del Reich più della tariffa scontata per gruppi. È difficile immaginare un'azione più intenzionale fin nella sua stessa struttura.

Per i singoli individui le cose sono state ancora più opache. La giurisprudenza definisce atroci i crimini compiuti con dolo e premeditazione. Ma elementi di intenzionalità sono spesso mancati in chi compiva il quotidiano lavoro di sterminio. Sadici, e antisemiti particolarmente accaniti, esistono tra gli sterminatori, ma le SS cercano di scartare quelli che traggono un piacere troppo evidente dall'uccidere, compito che viene generalmente svolto come routine. Tra i gradi più bassi di chi commette quei crimini, l'odio perverso è assai meno presente di quanto ci si possa aspettare. Più che l'opportunità di torturare gli ebrei, è l'opportunità di evitare il fronte a far arruolare la maggior parte delle guardie dei campi di concentramento. Anche tra i gradi più alti spesso manca, non solo il dolo, ma persino una chiara visione delle conseguenze delle proprie azioni. Eichmann è solo il più famoso ufficiale nazista i cui obiettivi iniziali non hanno niente a che fare con lo sterminio di massa bensì con futili desideri di avanzamento personale. A ogni livello i nazisti producono più male con meno dolo di quanto la civiltà abbia conosciuto in precedenza.

L'apparente assenza di dolo o premeditazione si è dimostrata così inquietante che molti osservatori hanno preferito sostenere che siano stati presenti in forme nascoste. Scrittori come Goldhagen hanno sostenuto che dietro la maschera di una relativa tolleranza, la cultura tedesca contenesse forme particolarmente virulente di antisemitismo. L'attrattiva di tali tesi deriva più dall'ingenuità filosofica che da un'accuratezza storica. La concezione tradizionale del male come inevitabilmente connesso a un'intenzione dolosa è più rassicurante. Analogamente i tedeschi che insistono di non aver mai saputo dei crimini commessi in loro nome vengono liquidati come disonesti. I burocrati che affermano di aver aderito al partito nazista nell'inconsapevolezza del progetto finale sono liquidati come miserabili. È più facile fare appello a un odio e a un sapere inconscio che ammettere una tesi più perturbante. Effettivamente *non intendevano* – e in effetti non è questo che importa. Auschwitz incarna un male che confuta due secoli di assunti moderni sulle intenzioni.

Tali assunti portavano a coincidenza il male e l'intenzione dolosa tanto che negare la seconda significava di negare il primo. Quando l'intenzione è assente, possiamo ritenere gli attori responsabili dei torti che infliggono, ma consideriamo tali torti come questioni di negligenza colposa. Altrimenti si ritiene che chiunque neghi la presenza di un'intenzione criminosa in un'azione particolare stia esonerando il criminale. È questo il motivo dello scandalo che tuttora

suscita *La banalità del male* di Arendt, il principale contributo filosofico al problema del male del ventesimo secolo. La convinzione che la colpa richieda dolo e premeditazione ha portato molti lettori alla conclusione che Arendt neghi la colpa nella misura in cui nega il dolo e la premeditazione – malgrado abbia spesso ripetuto la sua convinzione che Eichmann fosse colpevole e che dovesse essere impiccato. La sua tesi principale è che le intenzioni inoffensive di Eichmann *non* ne diminuiscono la responsabilità. L'accusa e la difesa procedettero sulla base del presupposto contrario. Così l'accusa prova a dimostrare che Eichmann è più brutale e più informato di quanto sostenga. Con altrettanta sicurezza, la difesa prova a dimostrare che il grado relativamente alto di Eichmann nella gerarchia della Soluzione finale sia il risultato di buone intenzioni: Eichmann è stato mosso da niente più che dal desiderio di compiacere i propri superiori svolgendo bene il proprio compito. Dunque, si sostiene, non ha mai odiato gli ebrei, non si è mai proposto di ucciderli e l'unica volta in cui vede altri farlo ne rimane disgustato. Il processo a Eichmann concentra l'attenzione sulla verità di tali tesi. Così facendo, sostiene Arendt, vengono ignorate le questioni più importanti.

Tra i più grandi problemi del processo Eichmann, uno supera per importanza tutti gli altri. Tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che per commettere un crimine occorre l'intenzione di fare del male. Se c'è una cosa di cui la giurisprudenza del mondo civile si vanta, è proprio di tener conto del fattore soggettivo. Quando manca questa intenzione, quando per qualsiasi ragione (anche di alienazione mentale) la capacità di distinguere il bene dal male è compromessa, noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine. Noi respingiamo e consideriamo barbariche le tesi «che un delitto grave offende la natura sicché la terra stessa grida vendetta; che il male viola un'armonia naturale che può essere risanata soltanto con la rappresaglia; che una comunità offesa ha il dovere di punire il criminale in nome di un ordine morale» (Yosal Rogat)¹⁷. E tuttavia a noi sembra innegabile che fu proprio in base a questi principii antiquati che Eichmann venne tradotto in giudizio, e che questi principii furono la più vera ragione della sua condanna a morte (Arendt 2, 282-283).

Precedenti concezioni giuridiche hanno collegato il crimine all'intenzione in modi diversi. Gli strenui sforzi di Edipo nell'evitare il proprio destino possono mitigare ma non cancellare la sua colpa, perché il suo crimine danneggia l'ordine da cui dipende la vita dei Greci. Ora, anche le assemblee greche avrebbero giudicato Edipo, che fa il possibile per non commettere il crimine, in modo diverso da Eichmann, che non lo fa. Eichmann è stato causa di una tragedia; non è all'altezza di esserne il soggetto. Dunque Edipo non è affatto uguale a Eichmann, ma il suo esempio ci ricorda che le conseguenze morali di un'azione intenzionale non hanno più evidenza dell'intenzione stessa. Possono subire trasformazioni dirimenti, come anche il modo in cui suddividiamo il mondo.

Il resoconto di Arendt è determinante nel rivelare che cosa renda Auschwitz un emblema del male contemporaneo. Mostra come oggi perfino crimini tanto enormi da far invocare una sanzione alla terra intera, vengono commessi da individui i cui moventi sono tutt'al più banali. La malvagità spudorata è facile da riconoscere e non troppo difficile da evitare. I confini tra malvagità e dignità, in voi stessi e negli altri, possono essere tracciati con relativa chiarezza. Criminali come Eichmann non presentano quelle caratteristiche soggettive che siamo soliti ritrovare nei malvagi, nondimeno i suoi crimini sono stati oggettivamente così gravi da rendere irrilevanti i fattori soggettivi. I suoi tentativi di dimostrarsi perfettamente normale sono ardui quanto il tentativo dell'accusa di provare che non lo è. Sono tutti tentativi vani, la vera questione è sconvolgente: crimini senza precedenti possono essere commessi dalla gente più comune¹⁸. Questa è la caratteristica che accomuna Auschwitz ad altri stermini di massa contemporanei – fatta eccezione per tutte le altre differenze. Nel male contemporaneo le intenzioni individuali raramente corrispondono alla portata del male che sono capaci di causare.

Ancora una volta è importante distinguere tra dibattiti politici e metafisici. Nessuno va privilegiato rispetto all'altro; ciascuno ha rilevanza a seconda del contesto. La rabbia che spesso accompagna l'esame comparativo dei mali del ventesimo secolo nasce dalla mancata distinzione tra comparazioni politiche e metafisiche. La discussione arendtiana sul ruolo svolto dai Consigli ebraici nella Soluzione finale è un esempio significativo. Tali Consigli, organizzati dai nazisti per

gestire i dettagli della deportazione, erano spesso composti da rispettabili membri di organi di governo ebraici già esistenti. La banalità del male suscita indignazione quando afferma che i Consigli ebraici sono stati un mezzo per assicurare il buon funzionamento dell'organizzazione dello sterminio di massa. Poiché nega che le intenzioni di Eichmann siano dolose e si dedica all'esame del comportamento dei Consigli ebraici, Arendt viene ampiamente accusata di scusare gli sterminatori e di biasimare le vittime. Si ritiene tutt'al più che proponga la tesi generica e inaccettabile che in guerra ciascuno è colpevole¹⁹.

Arendt stessa non riesce a distinguere tra discussione politica e discussione metafisica. Quando messa alle strette, si ritrae dietro la dichiarazione che si trattava solo di giornalismo. Ma così viene sottovalutata la profondità e la forza del suo testo e le critiche hanno continuato a eludere la questione che poneva. Opere storiche successive, in gran parte incoraggiate dalla *Banalità del male*, mostrano che la dicotomia tra resistenza armata e collaborazione dei Consigli ebraici sia troppo semplicistica. Ma la comprensione dei dilemmi morali affrontati dai membri dei Consigli ebraici non può oscurare il fatto che raramente le loro strategie sono state efficaci. Sebbene avessero lo scopo di salvare vite e di ridurre la sofferenza con i pochi mezzi disponibili, tali azioni aiutarono i nazisti a massacrare gli ebrei con un'efficienza e una puntualità altrimenti assenti dalla Soluzione finale. La capacità nazista di coinvolgere le vittime, o quelli che altrimenti sarebbero rimasti spettatori innocenti, è la caratteristica che più ricorda le forme tradizionali del male. L'esito più terribile non è stato dunque il *Muselmann*, bensì il *Sonderkommando*. Condannare la vittima a partecipare alla meccanica del massacro è uno dei modi di annichilire la morale. Ma anche qui raramente le intenzioni dei nazisti sono deliberatamente diaboliche, piuttosto si tratta del sinistro desiderio di lasciare che altri facciano il lavoro sporco.

I nazisti costringono chiunque, dallo spettatore passivo alle vittime, a partecipare all'imponente trama di distruzione. Il successo conseguito rivela l'impotenza dell'intenzione in sé. Chiudere gli occhi di fronte al nazismo, e perfino trarne profitto, *non* è lo stesso che volere la serie di eventi che conducono ad Auschwitz. Nondimeno Auschwitz è il risultato di determinate azioni decise da attori particolari. Il dibattito sulla responsabilità morale durante il Terzo Reich è spesso accompagnato da discussioni sul tema dell'autenticità. Se tutti i tedeschi che sostenevano di odiare privatamente il regime avessero detto il vero, questo non sarebbe durato al potere per più di dodici giorni. Ma ammettiamo che i testimoni, che sostenevano di «opporsi interiormente» al regime nazista, fossero assolutamente onesti. La maggior parte non desiderava niente di meglio, o di peggio, che di essere lasciata libera di perseguire i propri scopi privati e innocui. Molte prove suggeriscono che lo stesso Eichmann fosse del tutto sincero. Forse è stato più determinato di molti di noi nell'ignorare gli interessi altrui a favore dei propri, ma non ha provato nessun piacere particolare nell'infliggere sofferenza e pare che abbia effettivamente provato disgusto nell'assistervi. Quale prova migliore può esserci in merito al fatto che gli stati soggettivi non sono qui decisivi? Ciò che conta non è di cosa sia lastricata la vostra strada, ma se conduca o meno all'inferno.

Proprio la convinzione che azioni malvagie richiedano intenzioni dolose ha permesso che i regimi totalitari convincessero le persone a tralasciare quelle obiezioni morali che altrimenti sarebbero state efficaci. Una propaganda di massa convince le persone che le azioni criminali alle quali partecipano sono guidate da motivazioni accettabili, perfino nobili. L'esortazione di Himmler alle truppe SS a Posen è solo l'esempio più famoso ed estremo di una propaganda che funziona invertendo i valori morali. Himmler proclama che proprio la difficoltà a superare una normale riluttanza nell'uccidere donne e bambini rivela la natura sublime e piena di significato dell'impresa storica cui le truppe stanno partecipando. Esempi meno incredibili funzionano in modo analogo. È certo sempre possibile tradire qualcuno in vista di un trascurabile guadagno personale. Ma se credete che il vostro tradimento è compiuto in nome della lealtà a valori più alti, è molto più facile convincerci. Il *sensu* di colpa è talmente inaffidabile che spesso può servire da segno di innocenza. Gli spettatori migliori sono quelli con le coscienze più tormentate. Raramente le anime indifferenti sono turbate dal pensiero di aver fatto troppo poco per impedire i crimini.

Come gran parte degli ufficiali nazisti, Eichmann non si sente molto in colpa. Questo

sentimento (o la sua assenza) è soggettivo. Nell'esaminare la propria coscienza, non scopre niente di peggio che un banale desiderio di promozione quando non l'ammirevole desiderio di eseguire doveri che pure talvolta contrastano con i suoi sentimenti privati. Ammettiamo che sia sincero: i contenuti della sua anima sono effettivamente meschini come li racconta. Non è un motivo per negare la sua responsabilità, ma per cercarla altrove che nella sua anima.

Esaminarsi l'anima non è come disfare una valigia. Da molto la filosofia non rappresenta più le intenzioni come oggetti mentali che sarebbero la versione fantasmatica di quelli fisici. Ma una volta che le intenzioni non sono più concepite come oggetti interni, come vanno intese? Frustrati dalla genericità del concetto di intenzione, alcuni filosofi hanno suggerito che le intenzioni vanno intese come disposizioni o potenzialità. L'intenzione di fare qualcosa non è altro che un vostro potenziale fare qualcosa, una volta che si diano le circostanze appropriate. Ma relativamente ai crimini considerati, la distinzione tra male potenziale e male attuale è esattamente la differenza che la morale deve preservare. Eichmann sostiene che in altre circostanze non si sarebbe comportato peggio di altri. La cattiva sorte lo ha posto a una scrivania dove firmare un modulo può diventare un atto omicida. In potenza, avrebbe potuto vivere una vita inoffensiva come quella del suo mondo interiore, mentre altri avrebbero potuto compiere il male di cui lui è considerato responsabile. È questo il significato del coinvolgimento in una complicità banale – così come rifiutarsi a tale cattiva sorte è il significato del coinvolgimento in un eroismo comune. Ma diventa allora vitale determinare il significato di ciò che intendiamo per complicità e per eroismo, dato che i tentativi dei nazisti per annullare le differenze morali tra i criminali attuali e quelli potenziali rendono cruciale il mantenimento di tali distinzioni. Di tutti quelli che avrebbero potuto diventare criminali, solo alcuni hanno partecipato effettivamente alla Soluzione finale. Di tutti quelli che avrebbero potuto potenzialmente essere eroi, ancora meno hanno effettivamente sfidato il potere. La colpa e l'innocenza dipendono da queste verità elementari. Quando la nozione di intenzione è vincolata alla nozione di potenzialità, la distinzione tra male attuale e male potenziale diventa ancora più opaca. Arendt sostiene che la corte avrebbe dovuto rivolgersi a Eichmann in questo modo: «noi qui ci occupiamo soltanto di ciò che tu hai fatto, e non dell'eventuale non-criminalità della tua vita interiore e dei tuoi motivi, o della potenziale criminalità di coloro che ti circondavano» (Arendt 2, 284).

Non è casuale che l'analisi del concetto di intenzione abbia occupato gran parte della filosofia e del diritto del tardo ventesimo secolo. Svariati autori hanno descritto l'intenzione in modo da evitare sia la rappresentazione cartesiana delle intenzioni come oggetti fantasmatici sia i problemi derivanti dalla concezione dell'intenzione come un potenziale. Alcune analisi sono migliori di altre, ma nessuna ha creato un consenso su come vada intesa la responsabilità storica. Una breve riflessione rivela quanto sia in gioco qui. Nella storiografia dell'Olocausto i dibattiti tra le scuole del funzionalismo e dell'intenzionalità tradiscono la mancanza di chiarezza del concetto di intenzione. Sollevano il problema se a essere in questione sia la colpa (*Schuld*) o la negligenza (*Fahrlässigkeit*) – quando nella maggior parte dei casi si è trattato di entrambe. Argomentare se i campi nazisti siano stati peggiori di quelli sovietici, se il bombardamento di Hiroshima sia stato equivalente al massacro di civili da parte dell'Asse, sono interrogativi che riguardano il ruolo svolto dall'intenzione. Gran parte dell'indignazione che accompagna tali dibattiti risulta dal desiderio di stabilire una connessione tra il male e l'intenzione, un desiderio indifendibile dal punto di vista teorico. Chi è riluttante a descrivere il bombardamento di Hiroshima come un male sottolinea il fatto che chiunque possa essere ritenuto responsabile ha agito con intenzioni accettabili, se non buone. È proprio questa sovrapposizione tra male e intenzione dolosa a far equivocare il testo di Arendt. Per il fatto che sostiene che quelle di Eichmann sono intenzioni banali, si pensa che le sue azioni lo siano altrettanto. Quel che le interessa non è negare la responsabilità, ma solleccitarne una nuova formulazione. Basta il numero delle questioni così sollevate a rivelare quanto la nostra comprensione sia diventata incerta. I pensatori del dopo Lisbona utilizzano il concetto di intenzione per determinare il bene e il male, trasformando ciò che precedentemente era considerato un male naturale in un semplice disastro e il male in qualcosa che è colpa di qualcuno. Ma il concetto è inutilizzabile senza un consenso relativo agli esiti, al di là dell'accordo che non si trova né sulla terra né nell'acqua.

L'interesse del caso Eichmann risiede nel fatto che rappresenta il caso peggiore. Altri che hanno collaborato alla Soluzione finale possono aver avuto intenzioni migliori – il genuino desiderio, ad esempio, di impedire ulteriori o più macabre morti. Una volta che ci rivolgiamo a crimini che non siano quelli nazisti, ci troveremo di fronte a stermini compiuti per motivi che molti di noi potrebbero condividere. Nell'avanzare tali considerazioni la conseguenza forse più terribile è che si finisce per sottrarsi a tale pensiero. Lo sterminatore di massa trasforma gli individui in corpi numerati, ma non per questo lui stesso, come individuo, è più presente.

La popolarità delle opere di Sade è cresciuta dalla guerra in poi. Una delle ragioni è senz'altro il profondo desiderio di rappresentare dei malvagi con precisione e massima concretezza. La tesi che il male sia più facilmente rappresentabile del bene è diventata uno stereotipo, ma sorprendentemente la letteratura ci offre pochi esempi di un male puro e radicale. Iago è notoriamente misterioso, troppo esile e opaco per la distruzione che riesce a causare. I criminali di Sade, al contrario, competono nel manifestare una volontà malvagia. L'avversario di Sade è sempre Dio, anche quando è scettico riguardo alla sua esistenza. Mira dunque a rappresentare dei criminali grandi abbastanza da colpire il bersaglio. I malvagi di Sade non sono né sottili né indiretti. Sono consapevoli dei loro moventi, che discutono all'infinito. Per loro il male è il mezzo per procurarsi un piacere fisico, l'unica pulsione che li muova davvero. Sono uomini e donne dagli appetiti enormi e inconsueti. A voi piace la torta al limone; a Juliette piace torturare bambini. Saint-Fond, il ritratto del male puro meglio riuscito a Sade, aggiunge alla tortura delle finenze intellettuali così come altri aggiungono delle spezie. In particolare gode a coinvolgere le vittime nei propri crimini. Costringere un uomo a frustare la propria amata mentre è lui stesso torturato a morte accresce il piacere di Saint-Fond, che guarda. Due tesi distinte si danno sulla questione se sia il trasporto o la freddezza a segnare una volontà malvagia. In personaggi come Saint-Fond Sade unisce un appetito perverso e sfrenato alla fredda premeditazione. Che voi riteniate vera una tesi o l'altra, Sade ve le offre entrambe.

Le descrizioni sadiane del male puro affascinano per la rarità. La letteratura ci offre meno modelli di quanto possiamo immaginare, perfino il diavolo è spesso deludente. Consideriamo i più grandi tentativi della letteratura moderna di rappresentarlo. I demoni di Goethe e di Dostoevskij trasudano meschinità. Sono sempre decisamente inferiori all'eroe che dovrebbero sedurre. Non si offrono come padroni ma come servitori particolarmente ossequiosi. Non rappresentano spinte malvagie ma meschine. Faust è un pensatore; Mefistofele un pedante. È così costretto nel proprio ruolo da non riuscire a entrare nello studio di Faust se non con un sotterfugio. Zoppica, si lamenta, fa battute volgari. Ogni parola e ogni gesto manifestano impotenza, non potere. Spirito che sempre nega, Mefistofele distrugge ciò che altri creano. Sostiene di non essere un grande e afferma – forse giustamente – di non poter muovere nulla. Faust stabilisce i fini; Mefistofele fornisce i mezzi. Quando descrive se stesso come uno che *gioca* a fare il diavolo, ci si chiede se sarebbe mai capace di *esserlo*. Faust lo chiama povero diavolo. È la pigiatura ironica di un detto corrente, ma sta a sottolineare la differenza tra di loro. Il personaggio di statura è Faust.

Goethe suggerisce che è la ricerca del senso a rendere Faust preda di tentazioni che lasciano altri indifferenti e Dostoevskij lo dice apertamente. Al demone che visita Ivan Karamazov «piacciono tanto le fantasie dei focosi, giovani amici (suoi), palpitanti di brama di vivere!» Il demone incarna il fallimento stesso. Ivan lo descrive come un parassita, un lacchè, un buffone. Il demone risponde rimproverando Ivan per la sua delusione. Non sapeva che viviamo in un mondo disincantato?

Il demone non è nemmeno circondato da fiamme. Si presenta invece con un cappotto consunto e biancheria sporca. Soffre di raffreddori e di una estrema autocommisurazione; il demone è la somma delle debolezze umane (Dostoevskij, 834 ss). È così lontano dall'essere un angelo caduto che perfino i suoi tentativi di apparire un gentiluomo si dissolvono al primo esame ravvicinato. Non è mosso da nulla più che da un indiscriminato desiderio di rendersi piacevole. Nel famoso capitolo *Ribellione* Ivan è pronto a rifiutare Dio per amore della creazione. Quando finalmente incontra il demone, non ha scelte eroiche da compiere. Il demone è l'espressione di bisogni non audaci ma elementari.

Tali demoni sono ossessionati dalla loro stessa esistenza. Il demone di Dostoevskij racconta l'incontro con i giornalisti che negano apertamente la sua esistenza. «Mi metto a scherzare coi redattori: 'In Dio, al tempo nostro, sarebbe retrogrado credere, ma, vedete, io sono il diavolo, credere in me è permesso'». L'esigenza del demone di dimostrare la sua realtà è un commento alla nostra riluttanza a riconoscere la presenza del male. Entrambi i demoni difendono il loro *diritto* a esistere nei termini della teodicea tradizionale. Mefistofele è quella forza che sempre vuole il male e sempre compie il bene. Quel che inizia come male finisce sempre nel proprio opposto. Come possiamo lamentarci del male, in un mondo che funziona così bene? Dostoevskij cita il testo di Goethe nel tentativo di migliorarlo. Il suo demone preferirebbe fare del bene, ma ha un altro compito: tenere il mondo in movimento. Senza il male non ci sarebbero eventi di sorta. Il mondo si bloccherebbe con lo stridore di una lode sinistra. La sofferenza è vita, intona. Qui la teodicea è opera del demonio. Apologie meschine e autoreferenziali finiscono per sostituire la ribellione attiva. *Exit* la retorica romantica.

La banalità del demone intende metterci a disagio. Goethe e Dostoevskij lo dicono apertamente. Sade cattura l'immaginazione del ventesimo secolo perché descrive demoni più credibili. Si dice spesso che desideriamo eroi dannati, ma il nostro bisogno del giusto tipo di malvagio non è meno impellente. Desideriamo una rappresentazione di ciò che è andato male nel mondo. Per fortuna o meno, i malvagi di Sade sono relativamente rari. In genere la distruzione è causata da uomini che somigliano più al demone di Dostoevskij che a Saint-Fond. Quelli dotati di intenzioni indifferenti o fuorviate sono più minacciosi di quelli dotati di intenzioni criminose; spesso persino le forme deliberate di malvagità sono tanto insignificanti da disorientare. Sadici bruti amministrano la vita quotidiana nei campi di concentramento, ma non li hanno costruiti. Gli architetti hanno avuto *cattive* intenzioni e negligenze relative. Questo non aumenta la grandezza del male che hanno causato.

La banalità del male è una formulazione nuova, ma non è una scoperta. Ad Auschwitz il demonio ha mostrato quel volto che la letteratura precedente si era limitata a sospettare. Quel che ha compiuto là fa resistenza alla categorie concettuali disponibili. L'Olocausto non avviene per caso o per sbaglio. Ma quel che sotto certi aspetti appare come un disegno vasto e accurato si sfalda all'analisi sotto altri. Chi ne è stato l'architetto? Pochi nazisti presentano quegli elementi che tradizionalmente rendono il male seducente. Tolta l'uniforme, sono piuttosto patetici, cosa che mitiga la loro tendenza altrimenti rivoltante ad autocommiserarsi. Auschwitz rivela lo scarto che corre tra i vari concetti di intenzione. Né il dolo né la lungimiranza sono sufficienti a rendere conto di tutto il male che intendono spiegare. Colpiti dall'assenza di elementi sufficienti a indicare un'intenzione individuale dolosa, alcuni hanno provato a spiegare il male attraverso una volontà collettiva o un'intenzione strutturale. Gli appelli a processi strutturali che conducono al male ci ricordano del nostro ruolo come parti di sistemi dove le divisioni del lavoro, e la semplice distanza, oscurano la responsabilità individuale. Auschwitz non è l'unico esempio del male prodotto da ingranaggi umani – solo il più evidente. Ma i richiami alla consapevolezza non sono ancora spiegazioni e sostituire l'intenzione collettiva a quella individuale è il tentativo di preservare un quadro di riferimento obsoleto pur di averne uno. Riconoscerlo significa riconoscere che abbiamo paradigmi del male molto chiari, ma che non si avvicinano nemmeno a una spiegazione adeguata. Sade e Auschwitz hanno poco in comune. È improbabile che si trovi una formula generale che li comprenda entrambi e ogni tentativo potrebbe oscurare ciò che è moralmente rilevante in ciascuno. L'assenza di una spiegazione generale dell'intenzione e del male è profondamente inquietante perché sperarvi sembrerebbe una domanda di minima. Il problema del male ha avuto inizio con il tentativo di penetrare le intenzioni di Dio. Oggi sembra che non riusciamo a farlo nemmeno con le nostre. Se Auschwitz ci lascia più vulnerabili di Lisbona, è perché le nostre risorse concettuali sembrano essersi esaurite. Dopo Lisbona, rimangono frammenti di visioni del mondo con i quali si cerca di vivere coraggiosamente, assumendosi la responsabilità di un mondo disincantato. Dopo Auschwitz, qualsiasi tentativo del genere appare destinato al fallimento. Il lungo silenzio filosofico sull'argomento non sorprenderà chi riconosce le conseguenze degli attacchi all'intenzione. La nozione non regge il peso che le forme del male contemporaneo le assegnano. Ma non possiamo nemmeno farne a meno – né far

cadere la distinzione tra male naturale e male morale.

Dovremmo ammettere la portata delle nostre perdite. Se con Lisbona si inizia a riconoscere l'inutilità della teodicea tradizionale, con Auschwitz si riconosce che nessun sostituto ha potuto fare meglio. In entrambi i casi si è data una complessa combinazione tra il trauma di un confronto con il male e le risorse intellettuali disponibili. Lisbona esaurisce i tentativi classici di collegare il male morale e il male naturale e con essi le speranze di trovare una giustificazione sistematica alla sofferenza individuale. Rimangono allora tre modi molto diversi di superare lo scarto tra il male che accade e la richiesta razionale che sia altrimenti. Nei paragrafi precedenti ho sostenuto che Auschwitz ha messo fine sia al percorso intrapreso da Hegel che a quello proposto da Nietzsche. Non solo, in modo ancora più inquietante, come ho sostenuto in quest'ultimo paragrafo, ha minato la più diffusa risposta moderna alla fine della teodicea. Quando si mette in dubbio che il male richiede un'intenzione dolosa, i tentativi di attribuire la responsabilità della sofferenza diventano inefficaci.

Il terrore: dopo l'11 settembre

In una tarda serata d'autunno uno studente di Parigi, seduto nella mia cucina a Berlino, mi chiede all'improvviso dov'ero al momento della notizia. Poteva essere di Boston, Santiago o Zagabria. Dovunque fossimo, chiunque fossimo, è un momento che non dimenticheremo mai e che ricorderemo ancora e ancora – così come abbiamo avuto bisogno di guardare il crollo delle Torri, ancora e ancora, fino a quando non ci siamo sentiti male abbastanza da essere sicuri che fosse vero. È la globalizzazione. È Lisbona?

I parallelismi sono innegabili. La sorpresa e la velocità dell'attacco somigliano a quelle delle catastrofi naturali. Non c'è stato avvertimento. Non c'è stato alcun messaggio. Tale mancanza ha provocato quella paura che ha reso molti di noi consapevoli del fatto che, fino ad allora, non avevamo capito il significato della parola terrore. Come i terremoti, i terroristi colpiscono a caso: chi vive e chi muore dipende da contingenze che non sono né meritate né evitabili. Pensatori come Voltaire inveiscono contro Dio e contro il suo fallimento nell'osservare quelle regole morali elementari che gli esseri umani cercano di seguire. I bambini non dovrebbero essere tormentati all'improvviso e con brutalità; una cosa così importante come la differenza tra la vita e la morte non dovrebbe dipendere da una cosa così minima come il caso. I disastri naturali sono ciechi a quelle distinzioni morali che persino la giustizia sommaria rispetta. Il terrorismo le sfida deliberatamente. Nell'evidenziare la contingenza l'11 settembre ha evidenziato la nostra infinita fragilità. Persino a New York la maggior parte delle persone non conosceva nessuno di quelli che si trovavano nelle Torri al momento dell'attacco, ma ciascuno conosceva qualcun altro che stava smaltendo una sbornia o portando un bambino all'asilo. Quando l'impossibilità di arrivare in ufficio diventa un modo per salvarsi la vita, il nostro senso di impotenza diventa insopportabile. I terroristi hanno scelto quei bersagli che potevano aumentarlo. Wall Street e il Pentagono sono simboli e realtà della forza occidentale e non è chiaro quale abbia provocato più paura: il crollo delle Torri gemelle, fieramente svettanti, o l'assalto ai più impenetrabili recessi della potenza militare. Né la visibilità né l'invisibilità hanno offerto protezione. Nell'assistere alla distruzione di entrambi nessuno è riuscito a sentirsi al sicuro. La gente comune ha riecheggiato le parole di Arendt: l'impossibile è stato reso possibile.

Così è stato detto e scritto, per le strade e sui giornali, in innumerevoli lingue, il mondo non sarebbe più stato lo stesso. È troppo presto per sapere cosa significhi, in parte perché le conseguenze non sono ancora chiare. Ma anche perché per tenere insieme un mondo bisogna negare che sia stato mandato in frantumi. Non possiamo sapere se un'epoca è stata conclusa da un evento, quando *non* considerare l'evento epocale è essenziale per andare avanti. È parte il mantenimento di un ordine contro i tentativi di distruggerlo. Pombal doveva minimizzare la rilevanza del terremoto per far tornare Lisbona alla normalità. Le sue esortazioni a tornare agli affari hanno la stessa origine di quelle di Giuliani: quando tutte le probabilità sono contro, restituire la vita alla sua normalità può essere un atto di eroismo. Per un giorno o due dopo la

catastrofe, persino il linguaggio è sembrato inutile. A mezzogiorno del 12 settembre, la Cnn ha trasmesso immagini senza audio accompagnate dallo scorrimento di un: NO COMMENT NO COMMENT NO COMMENT NO COMMENT NO COMMENT NO COMMENT. Al tramonto il telegiornale discuteva di tutto, dalle perdite economiche alla pertinenza della discussione stessa. Pombal si era limitato a garantire l'uscita dei quotidiani portoghesi. Nella nostra epoca autoriflessiva i media si sono precipitati a difendere il diritto a proseguire nelle loro attività. Non era necessario. Il terrore intende ammutolirci. Trovare parole con le quali farvi fronte è un atto di ricostruzione.

Non siamo comunque in grado di dire quanto il mondo cambierà. Ci troviamo di fronte a nuove forme di pericolo. Ma ritengo non siano nuove forme di male. Le difficoltà nel fare i conti con il terrorismo non sono difficoltà concettuali. Chi ha compiuto lo sterminio di massa dell'11 settembre ha incarnato una forma di male tanto tradizionale da rendere la sua risorgenza parte del trauma. Ed è tradizionale non perché compiuta da sostenitori di ideologie fondamentaliste impermeabili agli scrupoli della modernità. Considerare il potere della fede in un Dio, che ricompensa coloro che distruggono i propri nemici, come una stantia caricatura del paradiso, può solo renderci riconoscenti verso lo scetticismo, ma il contenuto delle credenze dei terroristi non è dirimente. Nei giorni finali della guerra, parte della decisione dei nazisti di morire pur di non arrendersi faceva leva su arcaiche rappresentazioni chilistiche, eppure ho sostenuto che il Terzo Reich incarna il male contemporaneo. L'11 settembre ha offerto un esempio di male tradizionale nella sua struttura. Il male banale emerge dal tessuto della vita ordinaria che l'11 settembre ha lacerato.

Ma ancora più importante: è stato orribilmente intenzionale. La pianificazione richiesta è stata imponente. Gli sterminatori avevano assolutamente presente il loro scopo e hanno fatto tutto il possibile per conseguirlo – dalla programmazione precisa che ha richiesto anni di coordinamento alla preparazione delle loro stesse morti. L'evidente uso della razionalità strumentale è stato accompagnato da un altrettanto evidente uso del ragionamento morale. La natura ignora le distinzioni tra colpa e innocenza, di qualsiasi genere siano; i terroristi le hanno disprezzate volontariamente. Senza nemmeno una richiesta avanzata per la negoziazione, non si è data la benché minima scusante per la distruzione di vite comuni. L'obiettivo dei terroristi era piuttosto di produrre ciò che la morale cerca di impedire: morte e paura. (Rousseau pensava che la paura della morte fosse peggiore della morte stessa, dal momento che la paura minaccia la nostra libertà e avvelena le nostre vite.) Dolo e premeditazione, caratteristiche classiche del male intenzionale, raramente sono stati altrettanto uniti. I terroristi hanno scavalcato modelli complessi come quello di Mefistofele e ci hanno riportato a Sade. Alcuni potrebbero senz'altro replicare che credevano nella giustizia della loro causa. Ma l'assenza di qualcosa come un *ultimatum* rende inutile ogni tentativo di sostenere la tesi di un terrorismo giusto – anche per coloro che amano difendere le contraddizioni. Distruggere a caso membri di una cultura che si ritiene inaccettabile non è una causa ammissibile.

In seguito è sembrato un presagio. La lenta e inesorabile distruzione dei due Buddha giganti in Afghanistan ha dato i brividi a un mondo oramai assuefatto a vedere in video bambini morenti di fame. La distruzione talebana di quel che era dopo tutto solo pietra e statua, ha inspiegabilmente catturato per giorni l'attenzione globale. Forse anticipava il crollo delle Torri avvenuto pochi mesi dopo? Heine ha scritto che chiunque voglia bruciare libri non esiterà a bruciare le persone. La frase è stata scritta molto prima che gioiosi studenti nazisti ammucchiassero e bruciassero pubblicamente i libri proibiti e la sua lungimiranza suona lugubre. Prendere di mira la cultura umana – ciò che ci rende liberi, secondo Hegel, e capaci di assumere il ruolo di creatori, secondo Marx – significa mirare all'umanità stessa.

Ma i parallelismi si fermano qui. I talebani, e i terroristi che sostengono, sono criminali *complessi*. La loro comparsa al cuore della civiltà in un mattino soleggiato è stata traumatica perché eravamo abituati a una sofisticatezza e sicurezza maggiori. Chi nutre il proprio intelletto con qualcosa di più che vecchi film western non è più abituato a giudizi morali così perentori. Quando sono costrette a scegliere tra la semplificazione e il cinismo, le persone colte inclinano verso il secondo. Si danno prove a non finire per rendere il tutto ragionevole. Wall Street appariva

determinato a mostrare che ogni cosa poteva essere comprata e venduta, il Pentagono era risoluto a rinnovare la convinzione presocratica che giustizia significa aiutare i propri amici e danneggiare i propri nemici. Dopo il 1989, solo gli interessi, non le idee, sembravano essere l'oggetto di conflitti reali. È abbastanza facile concludere che ogni conflitto tra bene e male non era nient'altro che questione di marketing.

È quel che ha paralizzato la risposta morale. Le concezioni del male semplificate e demoniache si sono viste felicemente confermate. Avevano così nuove missioni da compiere e nuove ragioni per portare a compimento quelle vecchie. Le concezioni del male, formatesi meno su Hollywood che sul Cile, il Vietnam, Auschwitz e la Cambogia, hanno subito più di una perdita. Abbiamo imparato quanto facilmente i crimini possano essere commessi per mezzo di strutture burocratiche da parte di gente comune che non si rende esattamente conto di quel che sta facendo. L'analisi arendtiana di Eichmann non è mai stata sviluppata a fondo. Ma la descrizione del male come inconsapevolezza è pertinente a così tanti casi di male contemporaneo da renderci impreparati per un caso di male pienamente consapevole. Così il senso di impotenza concettuale indotto dai terroristi è stato grande quanto gli altri sensi di impotenza. È sembrato che non ci fosse rimasta nessuna buona scelta. Definire male quel che è accaduto l'11 settembre sembra rafforzare quelle concezioni semplicistiche e demoniache del male che spesso oscurano deliberatamente altre forme più insidiose. Non definire male i massacri sembra relativizzarli, intraprendere dei calcoli per renderli comprensibili – con il rischio di avviarsi a renderli giustificabili.

Molti hanno inteso compiere tale passo e offrire rudimentali forme di teodicea. I fondamentalisti cristiani biasimano il mondo secolare per aver indebolito la volontà di Dio di proteggere l'America. Molti suggeriscono che i newyorkesi abbiano raccolto ciò che il Pentagono e Wall Street avevano seminato con tutta la sofferenza causata al Terzo mondo. Solo le parti più vicine ai terroristi hanno continuato a sostenere che l'11 settembre non sia stata altro che giustizia. Ma la mancanza di una conclusione coerente non ha impedito a molti di cercare nei fatti, sempre e di nuovo, una possibile conclusione.

Le teodicee più semplici sono una sorta di pensiero magico. Sperare che i poteri che controllano la vostra vita siano all'ascolto di ciò che pensate vogliano sentirsi dire è una disperata ricerca di protezione – come Kant rimprovera agli amici di Giobbe. Jerry Falwell²⁰ non ha mai abortito; i contestatori francesi non hanno mai ferito un bambino iracheno. Sono forse al riparo da un attacco terroristico?

Certo che non lo sono, ma tuttavia comprendiamo la reazione. Cercare tale spiegazione del male costituisce un tentativo di evitarlo in parte e di dare un senso al mondo intero. Se il primo movente è comprensibile, il secondo può essere decisamente lodevole. Tuttavia, in questo contesto, sono entrambi osceni. Sono modi per negare che quel che è accaduto l'11 settembre è un male – mentre un'angoscia assordante e insostenibile ci viene sbattuta in faccia da ciascuno dei manifesti fatti in casa e appesi nelle strade di New York.

Rifiutarsi di negare questo tipo di male non implica rifiutarsi di negarne altri. Al contrario. Suddividere i mali in maggiori e minori e provare a soppesarli, non è solo inutile ma anche intollerabile. Definire qualcosa un male significa sostenere che sfida la giustificazione e l'equilibrio. I mali non dovrebbero essere paragonati ma distinti. La comparsa di vecchie forme di male non deve renderci ciechi alla comparsa di altre forme, anzi potrebbe addirittura renderci più avvertiti. L'oppressione sistematica e globale non giustifica in nulla il terrorismo; e nemmeno lo spiega. Prepara senz'altro il terreno su cui può crescere. *Ma anche se non lo facesse, andrebbe combattuto come un male del suo genere.*

Per chi ha voluto ascoltare, Auschwitz ha dato una lezione morale di vigilanza. Pochissime persone sono pronte a distruggere la propria vita pur di distruggerne altre. Moltissime sono pronte a svolgere ruoli minimi in un sistema che produce mali di cui non vogliono sapere. Molti che hanno speso la vita a combattere le forme contemporanee del male sono riluttanti a utilizzare la parola in riferimento ai terroristi – quando a non usarla del tutto, fatta eccezione per qualche dichiarazione spaventosa. Sanno che è stata utilizzata sommariamente da chi ha speso la vita a rendersi sordo alle forme di male che causano insieme alle loro istituzioni. Ma lasciare il discorso

morale a chi ha meno scrupoli è un strano modo di sostenere il proprio. Chi ha a cuore la lotta contro il male deve essere capace di riconoscerlo ovunque si manifesti. Consegnare la parola *male* a chi lo percepisce solo nelle sue forme più semplificate ci lascia con meno risorse per affrontare quelle complesse.

I mali possono esseri riconosciuti come mali senza pretendere che abbiano un'essenza. La nostra incapacità nel trovare quel che accomuna gli stermini di massa compiuti dai terroristi e le carestie provocate dagli interessi delle multinazionali non ci deve impedire di condannare entrambi. Pensare con chiarezza è fondamentale; trovare formule non lo è. Le possibilità contemporanee minacciano anche i tentativi moderni di separare i mali morali da quelli naturali. Gli attacchi terroristici imitano i colpi arbitrari della natura. Se uniti alla riproduzione deliberata dei peggiori elementi della natura, come la peste, la commistione tra male morale e male naturale prodotta dal terrorismo è così orribile da farci sentire condannati alla disperazione. Utilizzare l'intenzione umana per superare la natura nella sua massima perfidia fa apparire ridicoli i precedenti modi di ordinarla. Saperlo non può farci dimenticare altre possibilità che minacciano di offuscare le distinzioni tra mali morali e mali naturali. Il lento disastro ecologico non è perseguito dalle nazioni sviluppate che non riescono a regolare il consumo che lo causa – ma ciò non diminuisce la responsabilità di ciascuno nel prevenirlo. Dibattere su quale dosaggio di mali morali e naturali sia il peggiore, non ci porterà da nessuna parte. Scrivo nel timore e nella consapevolezza che uno qualsiasi potrebbe distruggerci tutti.

L'11 settembre ci ha dato un motivo di speranza. La determinazione dei terroristi a farci sentire privi di potere ha finito per mostrare che in effetti ne abbiamo. Ci hanno rivelato quanto il male e la resistenza a esso continuino a rimanere nelle mani di ciascuno. Pochi uomini determinati e armati di coltello hanno ucciso in un attimo migliaia di persone e hanno innescato un processo che ora minaccia il mondo intero. Sarebbe un motivo di costernazione, tutt'al più di riflessione, se non fosse per il volo 93.

Il male non è semplicemente il contrario del bene, gli è nemico. Il vero male mira a distruggere le stesse distinzioni morali. Un modo per farlo è trasformare le vittime in complici. I *Sonderkommando* che hanno permesso il funzionamento delle camere a gas sono stati complici, anche se, quando se ne sono resi conto, non c'era più opportunità di resistenza. L'orrore peggiore dell'11 settembre è che i passeggeri degli aerei che hanno colpito il World Trade Center non sono stati solo strappati alla vita, ma sono diventati parte dell'esplosione che ha ucciso migliaia di altri. Questo, almeno, il giudizio di un pugno di passeggeri a bordo del quarto aereo diretto verso un indefinito bersaglio di Washington. Diversamente dagli altri, hanno avuto a disposizione una conoscenza in base alla quale agire. Senza, sarebbero stati impotenti come quelli messi di fronte all'inimmaginabile quando si spalancarono le porte dei carri bestiame. Prima che accadesse, chi poteva pensare che gli esseri umani avrebbero potuto essere sterminati come scarafaggi o essere trasformati in bombe viventi?

L'esplosione degli aerei ci toglie la speranza di sapere come sia andata veramente, ma quel che sappiamo è già sufficiente. Venuti a sapere tramite cellulare che altri aerei dirottati avevano colpito le Torri, alcuni si sono decisi a combattere. Non sono riusciti a disarmare i terroristi ma hanno fatto in modo che l'aereo si abbattesse in un campo disabitato. Sono morti come muoiono gli eroi. Diversamente dal personaggio ipotetico dell'esempio kantiano, che preferisce morire piuttosto che testimoniare il falso, il loro rifiuto di farsi strumenti del male è stato più che un gesto. Non sapremo mai quanta distruzione abbiano evitato, ma sappiamo che ne hanno evitata. Hanno dimostrato non solo che gli esseri umani sono dotati di libertà, ma anche che possiamo usarla per influire su un mondo che temiamo di non poter controllare.

Questa non è teodicea. Non è nemmeno una consolazione – eppure è tutta la speranza che ci rimane.

Quel che resta: Camus, Arendt, la Teoria critica, Rawls

In un tributo al re Alfonso, Hans Blumenberg scrive che l'epoca moderna ha avuto inizio con un

atto di teodicea (Blumenberg 2, 307). Termina forse con la consapevolezza che tali atti sono vani? La riflessione politica e storica in merito alle cause particolari del male e la speranza di una resistenza particolare sembrerebbero essere un'opzione ancora disponibile, ma niente di generale sembra conseguirne. A dire il vero l'esistenza continuativa della teodicea non è mai stata garantita. L'atteggiamento di Leibniz diventa difensivo ben prima che Voltaire ne faccia la caricatura nel *Candido*. Abbiamo visto che la teodicea arriva a conclusione, sempre e di nuovo, per tutto il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, solo per riapparire in altre forme. La sua persistenza a fronte degli attacchi testimonia del fatto che risponde a profondi bisogni umani, ma non dice nulla della sua verità o della sua solidità. Stavolta il crollo potrebbe rivelarsi quello definitivo; alcuni messaggi richiedono più tempo per essere accolti.

I cambiamenti della filosofia sembrano confermarlo. Se c'è una caratteristica che distingue la filosofia del ventesimo secolo dai suoi antecedenti, è l'assenza di una discussione esplicita del problema del male. Nonostante le differenze tra la sua opera e tutto ciò che l'ha preceduta, il caso di Nietzsche è oltremodo chiaro: nel tardo Ottocento avreste potuto sostenere qualsiasi tesi sul problema del male a patto che fosse una vostra preoccupazione. Se non lo era, non eravate un filosofo. Impegnarsi con il tema trascendeva le differenze di tradizione nazionale e confessionale, tra razionalisti ed empiristi, tra sistematici e scettici. Consideriamo l'esempio sorprendente di John Stuart Mill. Se è ben noto il suo impegno, durato una vita intera, verso la questione del male morale, è stato invece per lo più dimenticato il suo impegno verso le questioni del male naturale e metafisico. Eccone un brano:

La vera verità è che quasi tutte le cose per cui gli uomini vengono impiccati o imprigionati quando le commettono l'uno verso l'altro, sono azioni quotidiane della Natura. L'uccidere, che costituisce l'atto più criminale riconosciuto dalle leggi umane, viene compiuto una volta dalla Natura verso ogni essere vivente; ed in moltissimi casi dopo torture protratte quali soltanto i maggiori mostri di cui siamo a conoscenza abbiano mai inflitto di proposito ai propri simili (Mill, 28-29).

L'impegno verso il problema del male è proseguito nella filosofia inglese con McTaggart e Bradley, per scomparire quasi del tutto con Bertrand Russell. L'esempio di Russell è particolarmente istruttivo perché sottolinea come ciò che è in questione non può essere spiegato in termini etici. Il suo impegno etico e politico, perfino nella scrittura di opere filosofiche di interesse generale, sono dimostrati da tutta la sua vita. E dato che inizia la sua carriera filosofica come hegeliano, il fatto che abbia trascurato le molteplici questioni di teodicea non può essere imputato alla mera ignoranza. Eppure il disinteresse di Russell è così grande che, al pari dei filosofi analitici, lo ricostruisce nella storia: l'indice analitico della sua *Storia della filosofia occidentale*, lunga 816 pagine, riporta più occorrenze per *Egitto* che per *male*.

La filosofia del ventesimo secolo non vede alcun futuro per la teodicea e ne registra a malapena il passato. Ciò che aveva funzionato come punto di partenza per la maggior parte delle speculazioni filosofiche sull'apparenza e sulla realtà, sulla ragione e sul giusto, diventa un imbarazzante anacronismo minoritario. Scriviamo la storia che vogliamo continuare. I filosofi che lavorano sui problemi della fondazione desiderano partecipare allo stesso argomento che ha tenuto impegnati Kant e Hegel. Essere seduti sulle spalle dei giganti è una vecchia ricetta per avere la vista più lunga – o almeno per aumentare la propria statura. Così gli storici contemporanei descrivono i progetti filosofici precedenti nei termini che desiderano condividere. Essere rappresentato con certezza non è stato il problema principale che il mondo esterno ha posto ai filosofi della tradizione – ma diventa quello che la maggior parte dei filosofi del ventesimo secolo vogliono risolvere.

È vero che le differenti tradizioni filosofiche si riflettono nella storiografia filosofica. Oggi i filosofi delle due sponde dell'Atlantico negano le differenze tra l'approccio cosiddetto analitico e la cosiddetta filosofia continentale. È vero che i tentativi di distinguerli nettamente si sono dimostrati errati. Le accuse polemiche che la filosofia continentale sia ostile alla scienza, o che la filosofia analitica sia indifferente all'etica, sono state smentite dal valido lavoro svolto dalle due tradizioni. Tanto più che, per chi cerca confini filosofici netti, è diventato un problema la

crescente consapevolezza delle differenze interne a ciascuna tradizione. Se nessun filosofo europeo ha mai risposto al nome di «continentale», il numero di angloamericani intenzionati a considerarsi filosofi analitici è attualmente in diminuzione. Rimane ancora una differenza tra chi si è formato in Europa e chi in Inghilterra o in America. I primi sono suscettibili di aver imparato qualcosa intorno al problema del male e di averne mantenuto traccia nel proprio lavoro. La discussione analitica contemporanea del problema del male, al contrario, rimane strettamente circoscritta all'ambito marginale della filosofia della religione. Così il dibattito storico, quando ha luogo, si concentra in larga parte su Leibniz e Hume, che trattano il problema del male entro il discorso religioso tradizionale. La storia della filosofia tedesca del dopoguerra, al contrario, offre un lavoro ricco e significativo su numerosi aspetti del problema²¹. Tuttavia la concezione del problema del male che queste opere affrontano ha una portata più ristretta di quanto io abbia affrontato qui. Una delle conseguenze è la diversa valutazione del significato rivestito dalle questioni metafisiche, così che l'ampia narrazione della storia della filosofia moderna, quale trasformazione dell'ontologia in epistemologia, è ancora la storia che più spesso si racconta in Europa. Le concezioni dei nostri passati e dei nostri futuri si supportano a vicenda: sottovalutare la portata del problema del male nella storia della filosofia rende facile trascurare i suoi retaggi nel presente. È così possibile che un filosofo tedesco lamenti, nel 1997, che la filosofia tedesca abbia ignorato Auschwitz – anche se la cultura tedesca nel suo insieme ne è stata ossessionata²².

Tali variazioni confermano la tesi di Lévinas. Concluderemo con lui che il cambiamento più rivoluzionario nella coscienza del ventesimo secolo è stata la sua capacità di abbandonare la teodicea? Non prima di considerare, ancora una volta, cosa si intenda esattamente. La teodicea, quale giustificazione sistematica della sofferenza e della bontà di Dio, ha avuto origine non con Leibniz ma con il libro più antico della Bibbia – nella persona degli amici di Giobbe. La reazione di Dio mostra che qualcosa in questa risposta al mondo è profondamente inadeguata e probabilmente immorale. Dio stesso condanna l'istinto alla teodicea, poiché afferma che chi dice il vero è Giobbe, non i suoi amici.

Ma di quale verità sta parlando? La letteratura sul Libro di Giobbe è profondamente divisa. Ciò che è chiaro è che i discorsi di Giobbe non sono giustificazioni sistematiche ma la risposta all'istinto che genera la teodicea: il bisogno di affrontare il male nel mondo senza cedere alla disperazione. Se definiamo tale istinto come pulsione alla teodicea nel senso più ampio, non abbiamo certo esaurito la questione. La stessa opera di Lévinas è parte di un tale progetto²³. Molte altre opere costituiscono tentativi consapevoli di affrontare problemi che nessuna teodicea precedente è riuscita a risolvere. La discussione filosofica del dopoguerra è stata esitante, penosamente consapevole che perfino il tentativo di tradurre tali questioni in parole poteva essere problematico. Messa in questione la stessa ragione, la discussione assume un carattere frammentario, talvolta letterario. Oggi nemmeno i teologi cercano più quelle trattazioni sistematiche che un tempo andavano per la maggiore. Tuttavia in risposta ad Auschwitz sono riemersi elementi della discussione tradizionale del problema del male. Questo ritorno è tanto sorprendente da farci chiedere cosa abbia spinto pensatori ben consapevoli a impegnarsi nel problema.

Questa sezione presenta quattro esempi di tale ritorno. Discutere i testi di Camus, Arendt, Adorno e Horkheimer, Rawls non significa dare una panoramica della loro opera. Non è nemmeno un tentativo di esaminare quell'impegno pratico nei confronti di mali particolari che è stato così importante per ciascuno di loro. Anche se Camus non ha offerto, come sostengo, una teoria politica rilevante, sia Arendt che la Scuola di Francoforte hanno dedicato anni di duro lavoro alla ricerca empirica in ambito politico e storico. L'autrice della *Banalità del male* presuppone il lavoro portato a termine nelle *Origini del totalitarismo*. Le riflessioni tarde di Adorno e Horkheimer sono state precedute dai tentativi, lunghi una vita, di ripensare il marxismo e dagli studi intrapresi nella *Personalità autoritaria*. L'opera di Rawls è certo eminentemente politica e filosofica e nessun pensatore degno di questo nome ignora il fatto che i mali contemporanei vadano trattati in termini politici. Gli autori che sto per affrontare rivelano qualcosa di più: le questioni politiche possono emergere da, e rimanere legate a, quelle metafisiche. Se il primo obbligo morale consiste nell'offrire riflessioni che possano aiutare a dare forma a soluzioni

politiche, il primo obbligo filosofico è riflettere su cosa le precede.

I pensatori qui presentati non esauriscono il pensiero del ventesimo secolo sull'argomento, ma lo rappresentano. Una trattazione completa di tali questioni dovrebbe includere Bloch e Benjamin, Lévinas e Sartre, Habermas, Lyotard e senza dubbio altri. Qui spero solo di offrire un materiale sufficiente a essere esemplare. Quel che mi interessa non è fornire una rassegna esaustiva del problema del male ma, piuttosto, far luce sulla domanda: cosa lo rende così fondamentale per la filosofia moderna?

Un portinaio notturno fa una breve comparsa nel romanzo di Camus *La peste*.

Quest'ultimo non la finiva di ricordare a chiunque incontrasse che lui aveva preveduto gli eventi. A Tarrou, che riconosceva di avergli sentito predire una disgrazia, ma che gli ricordava la sua idea del terremoto, il vecchio portinaio rispose: «Se fosse stato un terremoto! Una buona scossa e non se ne parla più... Si contano i morti, i vivi, e il gioco è fatto» (Camus 3, 220).

Invece di un disastro netto Camus ci presenta qualcosa di diverso: uomini che riempiono fosse comuni con crescente velocità e indifferenza, campi di concentramento le cui guardie sparano per uccidere, la lenta e intollerabile morte di un bambino. Ancora peggio: il crescente isolamento delle vittime l'una dall'altra a mano a mano che la tragedia fiacca la forza emotiva e fisica, l'infinita lugubre lotta che sopraggiunge quando tutti i desideri umani si riducono al bisogno di cibo. È l'insidiosità del male – il suo accanito e persistente rifiuto di assumere dimensioni eroiche, la sua irridimibile bruttezza – a segnare la coscienza contemporanea. Combatterlo è una questione di quieto eroismo, senza speranze in una vittoria finale. Può comportare niente più che «testimoniare a favore... per lasciare almeno un ricordo dell'ingiustizia e della violenza che erano state loro fatte» (Camus 3, 381).

L'abbiamo già sentito, come Camus sa. L'oltraggio che sceglie di testimoniare non è né un terremoto né un campo di sterminio, ma la peste. Molta della controversia attorno al suo capolavoro è provocata da questa scelta. Critici eminenti lo hanno accusato di diversione morale. Nel concentrarsi su un nemico naturale senza nome, *La peste*, è stato sostenuto, insegna ai lettori a ignorare la storia e le lotte umane. In risposta a Roland Barthes, Camus scrive:

La peste che ho voluto fosse letta sotto diversi aspetti ha tuttavia per contenuto manifesto la lotta della resistenza europea contro il nazismo. Prova ne è che questo nemico, che non viene nominato, è stato riconosciuto da tutti, in ogni paese d'Europa. Si aggiunga che un lungo passo di *La peste* è stato pubblicato durante l'occupazione in una raccolta militante e che quella circostanza basterebbe a giustificare la trasposizione che ho compiuto. *La peste*, in un certo senso, è più di una cronaca della resistenza. Ma certamente non è meno (Camus 5, 1973).

Per critici come Sartre è proprio questo a necessitare di spiegazioni. Perché scegliere la cieca peste per raffigurare il nazismo – a meno che non si voglia sostenere che il crimine nazista consiste in una complicità con le forze cieche dell'universo? La peste può essere utilizzata per raffigurare il nazismo solo se i nazisti diventano simboli: di qualche vaga e brutale forza distruttiva che è parte del mondo e minaccia costantemente di sopraffarlo. In tal caso, sono in discussione le condizioni metafisiche, non quelle storiche particolari – il che finisce per essere pericolosamente vicino all'esonero dalla responsabilità di alcuni particolari esseri storici. Non che Sartre accusi Camus di questo, o di aver reso Dio responsabile dei crimini umani. Dice però che Camus odia Dio più di quanto odi i nazisti e lamenta che questi ultimi nonentino mai veramente nel mondo di Camus. La partecipazione di Camus alla resistenza è un compito assunto con riluttanza, perché lo distoglie dalla lotta principale contro un male più grande e più astratto (Sartre, 468 sgg.).

Il resoconto di Sartre è esatto. Come analisi politica la metafora di Camus sconfinava nell'irresponsabilità volontaria. Per combattere efficacemente i mali particolari, è necessario comprenderli. Dire che il nazismo è paragonabile ai microbi significa diminuirne la comprensione. I saggi di Camus rivelano perfino di più della verità contenuta nelle accuse di

Sartre. La discussione dei mali morali e naturali di Camus è il risultato non di una confusione concettuale ma di un'affermazione consapevole. I mali morali e i mali naturali sono casi particolari di qualcosa di peggiore: il male metafisico insito nella condizione umana. Camus respinge la concezione del male metafisico come finitezza astratta e inoffensiva. La ritiene un vile tentativo di riconciliarci con un destino inaccettabile. Ci dobbiamo confrontare non con un blando limite, ma con una sentenza di morte comminata senza pietà per un crimine tanto universale quanto indeterminato. Così Tarron, il protagonista di *La peste*, odia la pena di morte come Ivan Karamazov, perché rispecchia la condizione umana. Ogni vera ribellione è ribellione contro l'esistenza stessa della morte perché, in qualunque modo ci colga, è un male.

Quel che ci porta alla rivolta non è il semplice interesse personale o un vile rifiuto di morire; l'uomo in rivolta è più interessato alle ragioni per vivere che alla vita. Come il platonismo e il Cristianesimo, Camus non si sarebbe mai accontentato di ciò che è terreno. I suoi peana alla sensualità sono sempre canti del cigno. In fondo, ritiene che quel che non dura non può essere significativo. Conclude dunque che lottare contro la morte significa insistere sul fatto che la vita ha un significato.

Così *Il mito di Sisifo* inizia in modo deciso:

Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia. Il resto – se il mondo abbia tre dimensioni o se lo spirito abbia nove o dodici categorie – viene dopo (Camus 1, 7).

Camus ritiene che il problema metafisico del male abbia conservato l'intrattabilità delle origini. Pensa sia nato dal tentativo di combinare le concezioni greche e cristiana.

Cristo è venuto a risolvere due problemi principali, il male e la morte, che sono appunto i problemi degli uomini in rivolta. La sua soluzione ha consistito innanzi tutto nell'assumerli in sé. Anche il dio uomo soffre, con pazienza. Né male né morte gli sono più assolutamente imputabili, poiché è straziato e muore (Camus 4, 41-42).

L'uomo in rivolta sostiene che i Greci non considerano colpevoli o innocenti né gli dei né gli uomini. I disastri sono più simili all'errore che al crimine. L'esperienza di un'ingiustizia cosmica provoca un senso di indignazione che non si ritrova nell'esperienza greca del dolore: allora era più facile sottomettersi al proprio destino. La fede in un Dio personale e un senso di mutua responsabilità procedono insieme; talora è definita un'alleanza. Il tentativo di combinare le idee greche con quelle cristiane genera lo gnosticismo. Camus pensa che il grande numero di sette gnostiche rifletta la disperazione: gli gnostici cercano di rimuovere i motivi di rivolta rimuovendo l'aspetto ingiusto della sofferenza. Ma la vera rivolta metafisica, sostiene, fa la sua comparsa nel tardo diciottesimo secolo. E non come esito del declino religioso. Il ribelle metafisico è più blasfemo che ateo: denuncia Dio in nome di un ordine migliore di quello che conosciamo.

I tempi di Camus richiedono una particolare attenzione alle distinzioni tra i mali e le sue concezioni prendono forma di conseguenza. *L'uomo in rivolta* inizia descrivendo l'omicidio, non il suicidio, come il problema dell'epoca, in deliberato contrasto con *Il mito di Sisifo*. I quindici anni che separano i due libri non sono casuali. Gli eventi verificatisi tra il 1940 e il 1955 portano Camus a concentrarsi sulla solidarietà, sulla lotta condivisa e sulle loro condizioni. Nello spostarsi dalla questione del suicidio a quella dell'omicidio politico, sta prendendo le distanze dalla sua opera precedente. Se entrambe le azioni sollevano interrogativi riguardo al significato della vita, una lo fa in un modo che un uomo giunto a maturità potrebbe sostenere in qualità di cittadino responsabile. Tuttavia, malgrado le intenzioni di Camus, gran parte del testo successivo conferma quello precedente, in particolare la tesi che i problemi politici non sono altro che casi speciali di problemi metafisici.

Niente lo chiarisce meglio della sua discussione di Ivan Karamazov. Il capitolo *Ribellione* di Dostoevskij è il preludio a *Il grande inquisitore*. Ivan racconta una storia indimenticabile come nessun'altra atrocità nella letteratura più recente. A un bambino di otto anni, che lanciando un

sasso ferisce la zampa del cane prediletto del signore del luogo, viene data la caccia e viene poi fatto a pezzi, di fronte alla madre, da un orda di segugi. Ivan conclude il racconto decidendo di respingere la verità, la comprensione e la salvezza stessa, se il loro prezzo è un simile massacro. Camus rifiuta esplicitamente il conforto che verrebbe da una lettura della storia in termini politici, come esempio cioè degli abusi permessi dal feudalesimo. L'abolizione della servitù non può offrirci consolazione o riconciliarci con la realtà. Anche se i mutamenti politici rendono impossibile la ripetizione di un tale crimine, il fatto che sia accaduto anche una sola volta è per Ivan intollerabile: preferisce rifiutare la salvezza dell'umanità qualora richieda anche un solo sacrificio come quello.

Ivan Karamazov diventa per Camus l'emblema del ribelle metafisico e questo capitolo dei *Fratelli Karamazov* è fondamentale per il suo pensiero. Nel suo romanzo principale tale eco è decisamente rivelatrice. Il capitolo più indigeribile della *Peste* è la descrizione agonizzante della morte di un bambino. In questo caso l'origine del tormento è tutt'altro che criminosa. Al contrario, la morte del bambino è particolarmente dolorosa e prolungata perché gli viene somministrato un siero sperimentale in un ultimo tentativo di salvargli la vita. La consapevolezza delle proprie buone intenzioni non diminuisce la disperazione dei dottori mentre osservano la morte del bambino urlante, che non per questo soffre di meno. Disperazione e sofferenza sono imputazioni a cui nessun ordine sociale può rispondere.

Ci rimane quel che sembra un paradosso. Pochi di quelli che si sono guadagnati da vivere insegnando filosofia sono stati più perentori di Camus nel denunciare la metafisica. Ma è anche vero che pochi scrittori moderni sono stati così profondamente interpellati da quel male che è metafisico alle radici e morale nelle sue manifestazioni. Il male metafisico offre occasioni per articolare i mali morali o per resistervi. Ma è il primo, e non i secondi, il bersaglio ultimo e irraggiungibile. Camus insiste nel riconoscere la profondità del male metafisico, pur non lasciando possibilità di redenzione. Non concepisce mai la trascendenza come una liberazione. La grande efficacia della sua scrittura risiede nella capacità di evocare la forza e la presenza di un quotidiano ultimativo. Il suo precedente *L'estate* inizia con una descrizione del cielo e del mare così vivida da lasciarvi abbacinati; finisce con la condanna della speranza, il peggiore dei mali contenuti nel vaso di Pandora. Come Nietzsche, pensa che sperare in qualcosa di meglio significhi vivere contro la vita. La salvezza, se mai la trovassimo, non risiederà che nella solida materia dei sensi umani, la cui imperdonabile brevità richiede una protesta avanzata con tutte le forze.

Camus non nega la trascendenza; la maledice – e ci offre una prosa che fa sperare in un'alternativa. È questo l'attacco di un avversario che lotta contro un valido nemico più che quello di chi si prodiga a negarne l'esistenza. Camus è in conflitto con l'idea stessa di trascendenza. La critica di Sartre è dunque appropriata: le battaglie politiche sono, per Camus, un'inopportuna distrazione da quelle reali. Per un uomo politico come Sartre si tratta di una mancanza imperdonabile.

È importante notare che qualunque tendenza Camus possa aver avuto a minimizzare la gravità dei crimini nazisti, questa si è manifestata prima che utilizzasse la peste come metafora. Le sue *Lettere a un amico tedesco*, scritte nel 1943, rivelano una concezione sorprendentemente smorzata del nazismo. Lungi dall'essere un paradigma del male assoluto, il nazismo appare come un nemico onorevole. Un nemico capace di crimini di guerra – anche se nell'episodio che viene menzionato il vero malvagio è un prete francese. Ma i nazisti che Camus ha in mente sono uomini che considera aperti alla persuasione di principi morali condivisi. Le lettere sono ordinaria propaganda di guerra tesa a convincere il nemico della giustezza della causa francese. Camus si sente persino costretto ad *argomentare* che sono stati i tedeschi, e non i francesi, a cominciare la guerra. Tutto ciò può anche tradire una certa ingenuità politica, che non può essere semplicemente attribuita alla scarsa informazione disponibile nel 1943. La scelta di Camus di utilizzare un male naturale come la peste per raffigurare un male morale è probabilmente dovuta al fatto che sottovaluta il male morale rappresentato dal nazismo. Indica non tanto una confusione tra metafisica e politica, quanto una debolezza del suo giudizio politico.

In termini politici, l'opera è inutile. Non porta alcuna comprensione della struttura dei nemici

che vanno combattuti. La sua efficacia si pone in termini morali. Camus offre un'immagine insolitamente precisa ed evocativa delle armi etiche necessarie alla lotta. Ai suoi lettori lascia un'immagine dell'umano stranamente ottimista, assolutamente forte a fronte della desolazione del cosmo. La profondità e la varietà di un eroismo quietamente fisico contrasta troppo con i protagonisti dei romanzi scritti da chi ha criticato Camus per il suo mancato impegno con la storia. Se le tesi metafisiche di Sartre sembrano dare più spazio all'azione, i suoi personaggi non danno ragione di speranza nei suoi esiti. Sartre ci dice che l'inferno sono gli altri. Camus ci lascia sperare che si potrebbe impedire.

Se c'è una chiave all'etica di Camus, si trova nel pensiero che l'odio verso il creatore non osa trasformarsi in odio verso la creazione. Il suo tentativo di separare creatore e creazione ha determinato la sua attenzione per la sostanza quotidiana del mondo dato. Camus la definisce attenzione al banale (Camus 4, 94 ss). Se ci fosse un creatore, sarebbe spaventoso e terribile e infinito quanto la morte stessa. La creazione, quindi, è fatta di momenti. Sono ripetitivi e finiti. Senza poeti, sarebbero anche senza nome. Il personaggio più raffinato della *Peste* è l'umile impiegato la cui vita si esaurisce in tre compiti. Non dimentica mai la donna che ha amato; si offre immediatamente volontario per un pericoloso lavoro nelle squadre sanitarie; e dedica ogni sera alla scrittura di un'opera letteraria che Camus descrive come l'infinito tentativo di scrivere la frase perfetta. Ogni aspetto, alla fine, si rivela del tutto ordinario, perfino ottuso. Non è casuale che si tratti dell'unico personaggio del libro a prendersi la peste e a sopravvivere – come non può essere casuale che il suo nome sia Grand.

Il protagonista principale della *Peste* è un dottore che è «sulla via della verità, lottando contro la creazione com'essa è» (Camus 3, 230). Anche se Camus insiste sull'importanza di distinguere tra creatore e creazione, sembra incerto su come farlo. Talvolta sembra che si debba odiare Dio per amare la sua creazione. Talaltra la rabbia nei confronti di uno si riversa nell'altra. Questo è esattamente il genere di confusione contro cui Camus ci mette in guardia. Si tratta forse del tipo di confusione che dovremmo aspettarci da un uomo i cui talenti sono più letterari che filosofici?

Arendt suggerisce altro. La sovrapposizione tra creatore e creazione può essere compiuta da pensatori acuti come Leibniz.

Così, con ammirevole coerenza, Leibniz reputa che il peccato di Giuda non sia il tradimento di Gesù, ma il suicidio: nel condannare se stesso, egli condannò implicitamente la creazione divina nella sua totalità; odiando se stesso, portò odio al Creatore (Arendt 5, 353).

Condannate la creazione e avrete condannato il creatore. In questo ambito, una critica costruttiva non è mai possibile. In alternativa, *tutta* la critica è costruttiva, perché implica il desiderio di sostituirvi all'Architetto. Per questa ragione, la tradizione aveva cercato di scacciare la fantasia di Alfonso prima che potesse dispiegarsi. Una volta che cominciate a trovare errori nel mondo dato, avete imboccato la strada di una rivolta che non può essere fermata.

Dopo Nietzsche, la distinzione tra creatore e creazione diviene ancora più difficile da mantenere. Come si può lottare contro il creatore a nome della creazione, se non c'è alcun essere consistente a fare da bersaglio? Amare la creazione e attaccare il creatore per le imperfezioni che contiene è più che donchisciottesco. Se il creatore è assente, il compito non può nemmeno essere definito.

Nello scrivere sul problema del male, quindi, Arendt dà poco peso alla distinzione tra creatore e creazione. Il male solleva questioni sulla legittimità di entrambi. Arendt definisce le teodicee come

quelle singolari giustificazioni di Dio e dell'Essere di cui, già dal diciassettesimo secolo, i filosofi avvertirono il bisogno per conciliare la mente dell'uomo con il mondo in cui doveva trascorrere la sua vita (Arendt 5, 333; corsivo mio).

O, come ha scritto in un'altra occasione, a guidare le giustificazioni di Dio della teodicea è il

sospetto che la *vita*, così come la conosciamo, abbia un gran bisogno di essere giustificata (Arendt 9, 41).

Tenendo presente ciò, possiamo tornare alla *Banalità del male* e porci quella domanda che non ha mai ricevuto un'adeguata risposta malgrado tutto il dibattito suscitato dal testo. Cos'era esattamente sotto processo e da che parte sta l'autrice? La tesi arendtiana che il suo libro più noto sia solo un lungo reportage è insincera, i suoi critici hanno ragione nel sentire che non sta solo descrivendo ma anche difendendo *qualcosa*. La ferocia del dibattito ha oscurato l'oggetto della difesa. Respingere la sua rivendicazione di essere una semplice giornalista non significa accettare le tesi dei suoi critici che sia una traditrice. Ho sostenuto che questa accusa dipende da una concezione distorta dell'intenzione, ma non ho ancora affrontato il sospetto che il libro sia più un'apologia che un reportage. Per Arendt a essere sotto processo non sono né i soli crimini di guerra tedeschi né l'eventuale complicità degli ebrei. A essere sotto accusa è la creazione stessa. In un mondo che ha prodotto i campi di sterminio, l'impossibile è stato reso possibile. Non si tratta di una metafora. Il mondo stesso, quindi, non può più essere accettato come lo è stato in passato. *La banalità del male* non è una difesa di Adolf Eichmann, ma di un mondo che lo contempla. È il miglior tentativo di teodicea che la filosofia del dopoguerra abbia prodotto.

Arendt è determinata a difendere la creazione ed è profondamente turbata dalle forme che tale giustificazione può assumere. Giustificare la vita *tout court* significherebbe sostenere che le cose sono, nel loro insieme, come dovrebbero essere. Ma la sua opera ha espresso un odio costante, e spesso non articolato, verso ogni forma di hegelismo. È convinta che la libertà umana dipenda da quella contingenza che Hegel considerava una maledizione. La volontà di Arendt di abbracciare la contingenza ha aumentato la sua distanza dai movimenti della sinistra hegeliana come il marxismo, sebbene non sia mai appartenuta a quelli della destra. Come abbiamo visto, ha tratto le conseguenze degli impegni metafisici. Ma l'hegelismo è il modo più naturale per giustificare la creazione una volta che si rinunci al creatore. Quali alternative rimangono?

Per tutta la sua opera Arendt cerca di formulare il compito che potrebbe sostituire la teodicea. Come si può giustificare la vita senza giustificare i mali che implica? Sapendo quel che sappiamo della grandezza del male moderno e della scarsità delle risorse teoriche per affrontarlo, in che termini possiamo descrivere quella relazione con il mondo che auspichiamo avere? Arendt prende in considerazione l'ipotesi di intitolare la sua opera principale *Amor mundi* e l'idea di amare il mondo è centrale nel suo pensiero. Ma dal momento che l'amore stesso richiede grazia, o buona sorte, non si tratta di una relazione che ci può essere richiesta. Così ha suggerito che la questione è, piuttosto, se gli esseri umani siano appropriati al mondo – una questione centrale in Camus e in Kant (Arendt 7, 225; Arendt 9, 51). Ma sa anche che non è un caso che Kant non abbia mai scritto una teodicea. Mostrare che siamo a casa nel mondo significherebbe darci un agio eccessivo per una cosmopolita come lei, come lei stessa riconosce quando si rifiuta di attribuire tale progetto a Lessing. Offrire un quadro di riferimento che ci riconcili con la realtà potrebbe avallare una posizione passiva a rischio di diventare acquiescenza. La sua migliore formulazione dell'obiettivo cui i nostri sforzi dovrebbero tendere è probabilmente la seguente: «a orientarmi nella realtà senza dover vendere la mia anima a essa, come in tempi passati la gente vendeva la propria anima al diavolo» (Arendt 7, 245).

Eichmann ha venduto la sua anima. La tesi di Arendt non è che tale azione sia insignificante ma che le anime hanno generalmente tariffe economiche. Trenta *shekels*, un passo avanti nella gerarchia burocratica – le cose per le quali le persone sono pronte a tradire tutto quel che conta sono terribilmente insignificanti. La sua opera cerca un quadro di riferimento per aiutarci a trovare la nostra strada nel mondo senza sentirci troppo a nostro agio. Cercare un quadro entro cui collocare il male significa cercare qualcosa di meno rispetto a una sua spiegazione teorica esaustiva. Questa restringerebbe il nostro spazio di libertà. Sostenere che il male è comprensibile non significa richiederne una trattazione esaustiva ma prendere un impegno con il naturalismo. Significa anche sostenere che la nostra capacità di giudizio morale è fondamentalmente sana.

Per Camus è la peste a rappresentare il male in generale. In una lettera a Gershom Scholem, Arendt scrive che il male assomiglia a un fungo. «Il male [...] non possiede né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla

sua superficie come un fungo» (Arendt 3, 227).

Arendt è ben troppo sofisticata – e troppo determinata nell'evitare spiegazioni causali dell'ordine morale – per suggerire che, come per i batteri, si potrebbe dare del male una spiegazione esclusivamente scientifica. La metafora è un tentativo di disinnescare l'elemento *concettualmente* minaccioso del male contemporaneo. Una guerra biologica potrebbe distruggere l'umanità, ma non sono i batteri a mettere in questione il valore della vita.

La metafora del fungo sta dunque a indicare che il male può essere compreso. Come anche un oggetto senza intenzioni di sorta. Questa, come abbiamo visto, è la rottura principale che Arendt compie nei confronti della tradizione filosofica moderna – in particolar modo nei confronti dell'opera di Kant, con la quale è altrimenti in debito. Qui l'uso di un vocabolario naturalistico, non intenzionale, non è tanto il tentativo di evitare la responsabilità, ma di trovare nuovi lessici per assumerla. Arendt è convinta che il male possa essere superato solo se riconosciamo che ci opprime in modi sottili. Le grandi tentazioni sono più facili da riconoscere e quindi da respingere, perché la resistenza si manifesta in termini eroici. I pericoli contemporanei iniziano a passi banali e insidiosi. Una volta compiuti, conducono a conseguenze così estese da essere imprevedibili. La tesi che il male sia banale non è una tesi sulla grandezza ma sulla proporzione: se crimini così grandi possono risultare da cause tanto piccole, ci può essere la speranza di superarli.

Definire banale il male è retorica morale, un modo per disinnescare il potere che rende attraente il frutto proibito. Da quando Sade è diventato presentabile, la tendenza a estetizzare il male va crescendo. Anche Camus considera l'abbraccio sadiano al male come una comprensibile rivolta contro Dio. Se il creatore ci comanda di fare del bene mentre produce il male, non è forse meglio respingere il bene? Camus in realtà non raccomanda mai una simile soluzione, ma considera l'estetizzazione del male una possibile risposta all'assurdo. Una volta diventato estetico, il male è a un passo dal diventare affascinante. Per questa ragione Arendt pensa che lo gnosticismo diventerà l'eresia più pericolosa, attraente e diffusa del futuro. Cerca dunque descrizioni del male che facciano resistenza alla spinta di attribuire loro una «grandezza satanica», tale spinta è puerile e pericolosa. Il tono ironico adottato nei confronti di Eichmann è del tutto calcolato. È un tono che crea distanza più che desiderio. Come Brecht, Arendt sostiene che la commedia indebolisce il male più efficacemente di quanto non faccia la tragedia. Il diabolico può essere ambiguo; il ridicolo non lo è. Definire il male banale significa definirlo noioso. E se è noioso, il suo fascino sarà limitato. Dopo tutto, difficilmente un fungo è erotico.

Non il male, bensì la bontà andrebbe descritta con profondità e spessore. Quando Arendt descrive gli eroi, il suo uso della retorica mostra una passione morale che tende al sublime. Consideriamo la sua descrizione di Anton Schmidt, un soldato tedesco che ha sacrificato la vita per aiutare dei partigiani ebrei. Quando la sua storia viene raccontata durante il processo ad Eichmann, nell'aula cade il silenzio «come un improvviso raggio di luce in mezzo a una fitta, impenetrabile tenebra» (Arendt 2, 238). Perché

la lezione di quegli episodi è semplice e alla portata di tutti. Sul piano politico, essi insegnano che sotto il terrore la maggioranza si sottomette, ma *qualcuno no*, così come la Soluzione finale insegna che certe cose potevano accadere in quasi tutti i paesi, ma *non accaddero in tutti*. Sul piano umano, insegnano che se una cosa si può ragionevolmente pretendere, questa è che sul nostro pianeta resti un posto ove sia possibile l'umana convivenza (Arendt 2, 240).

Questo brano mostra che in questione non è solo l'educazione morale, la necessità di trovare gli strumenti giusti per spingere le persone ad agire meglio anziché peggio. A essere in gioco sono anche interrogativi metafisici. Se le forze che producono il male non hanno né profondità né spessore, lo gnosticismo è falso. Ma allora, come scrive a Kurt Blumenfeld, «il mondo così come Dio l'ha creato a me pare buono».

Definire il male banale significa offrire non una definizione bensì una teodicea. Implica che le fonti del male sono non misteriose o profonde ma interamente alla nostra portata. Se è così, non contaminano il mondo a una profondità tale da farci disperare. Come un fungo, possono

devastare la realtà devastandone superficie. Le loro radici, tuttavia, non sono così profonde da non poter essere estirpate.

Sostenere che il male è comprensibile in generale non significa sostenere che ogni suo esempio sia trasparente. Significa piuttosto negare che per renderne conto siano necessarie forze sovranaturali, divine o demoniache. Significa anche affermare che i processi naturali ne sono responsabili, ma possono anche essere utilizzati per prevenirlo. Qui il progetto di Arendt si fa erede di quello di Rousseau. Nell'offrire un quadro di riferimento che mostra come i più grandi crimini possano essere compiuti da uomini privi di caratteristiche criminali, *La banalità del male* sostiene che il male non è una minaccia alla ragione. Piuttosto, crimini come quelli di Eichmann dipendono dalla mancanza di pensiero, dal rifiuto di utilizzare la ragione come dovremmo. Come Rousseau, Arendt cerca di mostrare che le nostre anime sono fatte per funzionare: le nostre facoltà naturali sono corruttibili, ma non intrinsecamente corrotte. Non sono impotenti in via di principio, come Hume sosteneva così energicamente. Abbiamo i mezzi per comprendere il mondo e per agirvi. Arendt paragona il sentimento di comprensione al sentimento di essere a casa (Arendt 8, 47). La nostra capacità di comprendere ciò che appare incomprensibile è una prova a favore dell'idea che gli esseri umani e il mondo sono fatti l'uno per l'altro. Come suggeriva Kant nel discutere della bellezza naturale, è quanto più vicino all'argomento del disegno intelligente possiamo arrivare. Se offre qualcosa di meno di una giustificazione, produce qualcosa di più della speranza. Non stupisce che *La banalità del male* abbia provocato euforia. Mary McCarthy lo paragona all'ascolto del *Figaro* o del *Messiah*, «che riguardano ambedue la redenzione» (Arendt 10, 308). La replica di Arendt non è meno straordinaria:

Sei stata l'unica tra i lettori ad aver capito ciò che, altrimenti, non ho mai ammesso – cioè che ho scritto questo libro in uno strano stato di euforia. E che, da quando l'ho scritto, mi sento – vent'anni dopo [la guerra] – rallegrata da tutta la vicenda. Non lo dire a nessuno. Non è la prova del nove che sono «senz'anima»? (Arendt 10, 310).

Molte voci sono qui in gioco e sarebbe avventato scartarne una tra le altre. Ma l'euforia può essere spiegata solo dal senso di meraviglia e gratitudine per tutto ciò che è. Arendt lo considera l'inizio del pensiero stesso. Possiamo sentirci a casa nel mondo, dopo tutto.

Essere a casa nel mondo è una vecchia metafora. Nel suo saggio *La fine di tutte le cose* Kant elenca quattro tipi di abitazione che, secondo diverse tradizioni, il mondo ci offrirebbe: una locanda modesta, un carcere, un manicomio e una latrina. Le opzioni di Kant non sono affascinanti, ma la metafora regge anche senza immagini accettabili. La casa è la normalità – è qualsiasi luogo da cui vi capiti di partire e a cui potete tornare senza dover rispondere a domande. È una metafora che sembra fatta per aspettative ridotte. Non cerchiamo più torri che tocchino il cielo; abbiamo abbandonato i tentativi di dimostrare che viviamo in una catena dell'essere i cui singoli anelli testimoniano della gloria di Dio. Cerchiamo solo la certezza di trovarci in un posto dove possiamo orientarci.

L'assenza di tale certezza è la chiave di volta del moderno. Da Lisbona in poi, il mondo è oggetto di studio, non è più oggetto di fiducia. A dispetto della sua apparente modestia, la casa è un concetto troppo intenzionale per essere parte di un mondo disincantato. È una metafora che mostra quanto abbiamo perso quando abbiamo perso l'argomento del disegno intelligente. Dio era l'Architetto i cui piani garantivano di poter fare tutto ciò che si dava per scontato nel proprio ambito, stirare le gambe sotto il tavolo senza chiedere il permesso, o assicurarsi che il pavimento non crollasse. Nel perdere l'architetto abbiamo perso non solo le grandi strutture ma anche tutto questo. Il ventesimo secolo ha tuttavia preso particolarmente sul serio la metafora. Una famosa sezione di *Minima Moralia* di Adorno è intitolata *Asilo per senzatetto*. Che si tratti di una baracca o di un bungalow, scrive,

la casa è tramontata. Le distruzioni delle città europee, come i campi di lavoro e di concentramento, non

fanno che eseguire e completare ciò che lo sviluppo immanente della tecnica ha deciso da tempo circa il destino delle case. [...] «Fa parte della mia fortuna – scriveva Nietzsche nella *Gaia scienza* – non possedere una casa». E oggi si dovrebbe aggiungere: fa parte della morale non sentirsi mai a casa propria (Adorno 1, 34–35).

Le più importanti osservazioni della teoria critica, sviluppate dalla Scuola di Francoforte, vengono qui riprese. Auschwitz è il compimento, non l'abbandono, di un processo intrinseco alla modernità. Attraverso tale processo abbiamo perso qualcosa di troppo profondo per essere misurato. È un processo che ci vede sempre complici, se non del tutto responsabili. Nulla nella cultura occidentale ne rimane immune; secondo la *Dialettica dell'Illuminismo* ha avuto inizio con l'*Odissea*. Nulla può redimere o consolare o distrarre, come dice il famoso aforisma di Adorno che condanna la poesia dopo Auschwitz. O, come conclude tale sezione: non esiste un modo corretto di vivere quando tutto è sbagliato. Rimane solo l'imperativo morale di non ingannare noi stessi sulla portata della catastrofe moderna. La dignità richiede che rifiutiamo di sentirci a casa, qualsiasi sia la struttura offerta dal mondo per addomesticarci. Richiede anche che rifiutiamo di sentirci a casa nella nostra stessa pelle.

Questa è la differenza tra la perdita di fiducia nel mondo all'epoca di Lisbona e le perdite contemporanee. La coscienza moderna ci chiede di smettere di considerare il mondo come una casa, che un severo ma indulgente genitore potrebbe aver costruito per noi, e di crescere e costruircela da soli. Nonostante il progetto appaia sempre più precario, viene mantenuto fino alla guerra. Ma la debole speranza messianica che Benjamin scorge ancora nel 1938 declina subito dopo. Noi, e tutte le nostre gioie e dolori, siamo implicati nella decadenza generale. «Non c'è più nulla di innocuo» (Adorno 1, 16).

La devastazione è così estesa che i pensatori della Scuola di Francoforte si sentono costretti a tornare a una nozione di trascendenza respinta in precedenza. Nessuno dei motivi dell'orrore, nessuno degli oggetti di speranza, che potrebbero fare da sostituti, possono essere espressi in modo esplicito. Le perdite sono così grandi che qualsiasi affermazione rischia un doppio pericolo: la tentazione del kitsch o della riconciliazione. Per Adorno e Horkheimer l'unica soluzione si trova nelle idee che trascendono la realtà data in nome di qualcosa di migliore al di là di essa. Entrambi sono consapevoli che una tale soluzione somiglia a quella religiosa. In effetti, riconoscono che la religione tradizionale «manteneva viva la speranza». Horkheimer è esplicito:

Che cos'è la religione in senso buono? L'impulso non ancora represso che insiste che la realtà dovrebbe essere altrimenti, che l'incantesimo sarà infranto e che sarà rivolta nella giusta direzione. Là dove la vita spinge nella direzione di tale gesto, là è la religione (Horkheimer 2, 6: 288).

Naturalmente Horkheimer sostiene la necessità di distinguere tra idee iniziate con religione e idee successive. Un frammento intitolato *La questione della filosofia* pone la domanda in questi termini:

«Se non c'è nessun Dio, non ho bisogno di essere onesto», argomenta il teologo. L'atto terribile che commetto, il dolore che lascio che esista, sopravvivono al momento in cui accadono, soltanto nella memoria cosciente degli uomini e finiscono con essa. [...] Si può ammettere ciò, pur vivendo una vita onesta senza Dio? Questa è la domanda della filosofia (Horkheimer 2, 6: 198).

Ma tali affermazioni, che vogliono che l'elogio della trascendenza non faccia riferimento a Dio, se guardate più da vicino, appaiono meno convincenti. Adorno si spinge fino al punto di difendere la discussione kantiana dell'immortalità, perché condanna l'intollerabilità dell'esistente e rafforza lo spirito che la riconosce (Adorno 2, 348). La tradizione ebraica e quella kantiana credono che le idee trascendenti siano necessarie. Ritengono che queste idee siano necessariamente inesprimibili. Horkheimer registra il suo debito verso ciascuna in una nota intitolata *Sulla teoria critica*:

Il divieto ebraico a rappresentare Dio e quello kantiano a distaccarsi dal mondo intelligibile contengono

entrambi il riconoscimento dell'assoluto la cui determinazione è impossibile. Lo stesso vale per la teoria critica, là dove spiega che il male, innanzitutto nella sfera sociale, ma poi anche in quella morale, quella dei singoli esseri umani, può essere descritto, ma non il bene (Horkheimer 2, 6: 419).

Rappresentare gli ideali è sempre tradirli. La natura dell'ideale è di essere più, e meglio, di ogni cosa che semplicemente è. È il motivo per cui ciò che è più caro alla ragione deve rimanere inaccessibile. Ora, gran parte della filosofia del ventesimo secolo concorda su quanto poco sappiamo degli oggetti della metafisica tradizionale. È discorde rispetto ai punti di vista da cui le cose risultano inaccessibili – quel che Kant ha consegnato all'ambito dell'inesprimibile. Per la filosofia analitica l'importante è restringere il nostro discorso nel timore di perderci in assurdità. Per la filosofia continentale l'importante è sperare in altri modi di articolazione. Tale differenza si manifesta attraverso le risposte alla domanda: la spinta ad andare oltre l'esperienza è parte dell'esperienza stessa? Il desiderio di trascendenza è materia di psicologia – nel qual caso è consigliabile cercare una buona cura? O l'esistenza di tale desiderio è cruciale per qualsiasi esperienza che riconosciamo come umana?²⁴

Nell'insistere su quest'ultima risposta, la Scuola di Francoforte critica non solo la filosofia analitica, che non ha mai preso sul serio, ma anche Nietzsche, preso in più seria considerazione. Si ricordi che per Nietzsche qualsiasi rapporto con la trascendenza è un tradimento della vita. Nietzsche considera qualsiasi appello all'al di là l'espressione dell'istinto teologico, contro cui combatte. Ha dichiarato una guerra totale. La tradizione anticristiana limita i propri attacchi al cielo. Il bersaglio di Nietzsche è più grande. *La speranza stessa* va combattuta, dal momento che la speranza in qualcosa di meglio condanna ciò che è. Così Nietzsche rilegge il vaso di Pandora: la speranza non è redenzione. È piuttosto il male che va lasciato chiuso nel vaso, tanto che i Greci lo consideravano il solo veramente nocivo.

Pochi pensatori europei sono rimasti indifferenti al tentativo di Nietzsche. Ma hanno vacillato per un evento che perfino il lungimirante Nietzsche non è arrivato a immaginare. Auschwitz è la prova che alcuni mondi sono inaccettabili. Impone un ritorno a quel dispositivo della trascendenza che fin lì era apparso obsoleto. Così Adorno scrive che Auschwitz ha, di per sé, istituito un nuovo imperativo categorico: agire in modo tale che Auschwitz non si ripeta più. Come nota, le lamentele sulla tetra inerzia della realtà immanente non sono una novità. Teologi e poeti le hanno avanzate fin dai tempi del re Salomone. Per passare dalle lamentele sulla miseria della realtà a qualcosa che potrebbe portarci oltre, abbiamo bisogno di idee trascendenti. «Solo se ciò che è si può modificare ciò che è non è tutto [*Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles*]» (Adorno 2, 360).

Ma la Teoria critica pensa forse che il mondo possa essere cambiato? Questa è probabilmente la questione più dibattuta nell'opera di Adorno e Horkheimer. Insistono che le idee che trascendono la realtà sono necessarie per contestarla. I critici hanno considerato tali affermazioni alla stregua di fiacche celebrazioni di cause perse da tempo. In precedenza la Teoria critica aveva sostenuto che la filosofia avrebbe potuto funzionare come un correttivo della storia mantenendo in vita gli ideali (Horkheimer 1, 159). Ma il pessimismo implicito nelle ultime opere, così come l'ambivalenza delle risposte all'effettiva protesta politica, hanno portato molti a concludere che intendevano più seppellire che correggere la storia. La *Dialettica dell'Illuminismo* sembra descrivere il peggiore dei mondi possibili: non abbiamo nessuno da incolpare per la nostra miseria, ma il processo è così rapido e automatico che non possiamo fermare quel che abbiamo iniziato. Dopo una diagnosi del genere, l'appello alla trascendenza può rapidamente trasformarsi in una scusa per l'inazione. La risposta della Scuola di Francoforte a tale critica è sempre stata poco chiara.

Se la spinta a restaurare la trascendenza nasce in reazione ad Auschwitz, non si ferma lì. Il contrasto tra realtà immanente e trascendente, che prende sempre più spazio nella Scuola di Francoforte, apre a una forma di protesta che non può essere circoscritta in termini politici. Se i problemi insiti nel rapporto moderno tra l'umanità e il mondo hanno avuto inizio con Ulisse, la soluzione non consisterà nel mutamento di una particolare organizzazione sociale. Adorno e Horkheimer evidenziano le caratteristiche del disastro peculiari del ventesimo secolo. Sottolineano la necessità di reazioni non ancora articolate. Si sono crogiolati nella metafora del

senz'altro e hanno reso l'esilio un emblema della vita moderna. Tuttavia hanno enfaticamente argomentato che il ventesimo secolo è solo un caso estremo. I problemi che pone si estendono oltre. Così diventa disponibile un motivo per tornare a elementi del linguaggio sacro. Se Auschwitz presenta una nuova serie di problemi, questi possono essere meglio compresi con il lessico di epoche precedenti. Sebbene insista che i campi di sterminio hanno trasformato la morte in modo inedito, Adorno afferma che la morte in sé è un problema per cui non c'è né senso né consolazione – proprio perché, *contra* Heidegger, è estranea all'essere umano. Nessuna vita umana è mai sufficiente a realizzare il proprio potenziale. La morte e la vita sono in conflitto senza possibilità di riconciliazione. Da una diversa prospettiva Améry arriva a conclusioni simili, con accenti persino più duri. Dopo aver offerto una delle più devastanti descrizioni della vita ad Auschwitz, scrive un libro in cui sostiene che nulla di quel che ha visto uguaglia l'orrore dell'universale processo di invecchiamento e di morte. Quest'ultima non è solo inevitabile; implica il tradimento dall'interno. La morte, per Améry, è l'ultimo nemico della ragione²⁵.

In queste opere intravediamo una svolta verso il male metafisico e tutto quel bagaglio che molte filosofie moderne si erano vantate di aver abbandonato. Molti finiscono tuttavia per concordare con Wittgenstein, le cose di cui non si può parlare sono le più importanti. Come scrive Adorno, in uno splendido passaggio polemico:

Il fatto che la filosofia metafisica, quale storicamente coincide in sostanza coi grandi sistemi, abbia più splendore [*Glanz*] di quella empiristica e positivista non è un elemento meramente estetico [...] e neppure un adempimento di desiderio psicologico. La qualità immanente di un pensiero: ciò che in esso si manifesta come forza, resistenza, fantasia, come unità dell'elemento critico con il suo contrario, è se non un *index veri*, almeno un sintomo. Che Carnap e Mises siano più veri di Kant e Hegel non potrebbe essere la verità, nemmeno se fosse vero (Adorno 2, 347-348).

L'inesprimibilità della metafisica è fonte della sua forza e irradiazione.

Basterebbe questo brano a spiegare perché la filosofia analitica abbia preferito abbandonare il problema del male, pur avendo recuperato molti altri temi della storia della filosofia. La discussione che segue sembra confermare i suoi timori peggiori. Il *Glanz* di Adorno può essere tradotto con *brillantezza* o *attrattiva* oppure *irradiazione*. La filosofia analitica intende sostituire l'attrattiva di una metafisica autocompiaciuta con virtù più umili e questi brani sembrano offrire parecchi motivi per farlo. Si potrebbe sostenere che tutto il *Glanz* delle questioni metafisiche attorno al problema del male derivi dal riverbero della religione. Non si tratta forse del velato appello alla teologia per evitare il quale è stata inventata la filosofia analitica? Adorno dice che quello comunemente noto come il problema del senso della vita riflette la persistenza di «categorie metafisiche [...] secolarizzate» (Adorno 2, 339). Odo Marquard offre una difesa scettica della metafisica: la metafisica può non risolvere i problemi, ma è necessaria a mantenere in vita le questioni del senso (Marquard 2, 111-112). Ma se il senso svolge oggi un ruolo che epoche meno caute avevano riservato a Dio, non ci dovrebbe essere allora concesso, un centinaio di anni dopo Nietzsche, di ripensare in pace?

L'opera di John Rawls si è sviluppata all'interno delle migliori tradizioni della filosofia analitica. L'avversione nei confronti della metafisica classica è stata rafforzata, nel caso di Rawls, da due fattori. Il primo è quell'umiltà personale che rende poco attraenti le grandi speculazioni. Il secondo è un deciso senso delle priorità morali. Capire quali intenzioni siano quelle giuste è più importante che capire cosa sia l'intenzione e rimandare la prima questione finché non si è risolta la seconda potrebbe condurre all'errore. L'insistenza di Rawls nell'elaborare una teoria morale e politica indipendentemente dalla metafisica ha dunque radici profonde e ricorre spesso nel corso di tutta la sua carriera. È allora ancora più sorprendente trovare nella sua ultima opera indizi del fatto che il problema del male abbia svolto un ruolo importante nel suo lavoro.

E questo non perché abbia scritto sul tema dell'etica sostanziale l'opera di lingua inglese più importante dai tempi di John Stuart Mill. L'etica analitica è stata paralizzata da questioni relative a come e se i giudizi morali possano essere giustificati. *Una teoria della giustizia* di Rawls ne

affronta alcune e, a chiunque fosse ancora incline a credere che tutti i giudizi morali sono mere espressioni del sentimento, ha offerto 498 pagine di giustificazioni fittamente argomentate. Offrire specifiche linee guida per risolvere problemi morali e politici può sicuramente contribuire a prevenire mali particolari. Ma così si renderebbe il testo di Rawls un semplice contributo di etica. La sua opera rientra nella tradizione qui discussa perché la sua etica risponde a due questioni metafisiche che rientrano nell'orbita del problema del male: il problema della contingenza e il problema della riconciliazione.

Sebbene non sia facile coglierlo attraverso il lessico della filosofia analitica e della teoria della scelta razionale adottato, in *Una teoria della giustizia* il problema della contingenza è centrale. Rawls presenta un metodo per prendere decisioni eque entro la struttura delle istituzioni politiche. Nel decidere se una società sia giusta o meno, dobbiamo selezionare la società in cui vorremmo abitare se non sapessimo nulla di noi stessi. Rawls propone un esperimento mentale in cui siamo posti sotto un velo di ignoranza. Dovete scegliere il mondo che volete per voi e per i vostri bambini senza sapere se sarete ricchi o poveri, uomini o donne, cittadini di New York o del Burundi. Fin qui, si tratta di una versione della teoria del contratto sociale liberale, una tradizione alla quale Rawls attinge. Ma si spinge decisamente oltre: nel decidere sulle istituzioni sociali, dovete immaginare di non sapere nulla dei vostri talenti o inclinazioni. Potreste essere più inclini a scrivere poesie o a fondare una comunità ascetica per il perseguimento della salvezza ultraterrena. Potreste essere più delusi da un mancato punto a tennis che dal fallimento dell'Onu nel ristabilire la pace nei Balcani. Potreste essere timidi o audaci, appassionati o distaccati. Non ne sapete nulla, le vostre scelte devono essere quelle giuste per chiunque possiate diventare.

L'esperimento mentale è stato considerato inconcludente da molti critici. Un esperimento mentale che presuppone il senso di giustizia che intende dimostrare. Come Kant, Rawls nega che si dia una risposta alla domanda: perché dovremmo essere morali? Nessun argomento può mettervi nei panni di altre persone. O decidete che sia giusto vedere il mondo da un punto diverso da quello in cui accidentalmente vi trovate – oppure no. Nessun interesse particolare vi può costringere ad adottare una prospettiva universale; le ragioni strumentali non possono fare da fondamento di quelle morali. Ora, questi problemi sono già presenti nell'imperativo categorico, l'altro esperimento mentale che ha influenzato Rawls. Ma molti critici hanno ritenuto che, nello sviluppare quel modello, Rawls non abbia fatto altro che svilupparne le debolezze. I suoi soggetti ideali mancano di tutte quelle qualità particolari che ci fanno precisamente umani. Ammettiamo di riuscire a immaginarci come quelle creature disincarnate che si trovano nella sua posizione originaria. Perché mai dovremmo *voler* vedere il mondo da quel punto di vista?

La risposta si trova nella prima parte dell'opera di Rawls. La posizione originaria rende possibile ribellarsi all'arbitrarietà della natura. I fatti naturali sono contingenti. Quando permettiamo a quei fatti di assumere una rilevanza sociale, accettiamo l'ingiustizia.

Ma non è necessario che gli uomini si rassegnino a subire questi fatti contingenti. Il sistema sociale non è un ordinamento immutabile al di là del controllo umano, ma è invece un modello di azione umana. Secondo la giustizia come equità, gli uomini accettano di condividere i propri destini. Nel modellare le istituzioni, essi decidono di avvalersi delle casualità naturali e delle circostanze sociali solo quando risulta da ciò un beneficio comune. I due principi sono un metodo equo per fronteggiare l'arbitrarietà del caso (Rawls 1, 99).

Molte contingenze sono accidenti naturali inalterabili e non possiamo nemmeno mitigarne gli effetti. Potreste prendere il treno sbagliato ed essere coinvolti in un'esplosione – oppure perderlo e essere travolti da un terremoto. Credere che la sorte sia arbitraria aiuta alcuni ad accettarla. Per altri, come Rawls, questa credenza serve da pungolo a fare tutto il possibile per diminuire la forza degli accidenti naturali. Se molti fatti naturali non possono essere cambiati, alcune delle loro conseguenze sono nelle nostre mani. La vostra intelligenza innata o la vostra disponibilità ad assumere più rischi del vostro vicino è una questione di fortuna o del suo fondo fiduciario. Nessuno merita le condizioni in cui è nato. Il deserto e la giustizia non sono categorie naturali ma diventano nostre quando scegliamo se metterle nel mondo o meno. Lavorare al disegno di un mondo sociale in cui il caso non è determinante è un modo di affermare la propria libertà. La

natura può essere contingente; ma non è necessario seguirla.

Le considerazioni di Alfonso si limitavano al cosmo. Un monarca, per quanto illuminato, non proporrà un mondo in cui le condizioni di nascita non determinino l'ordine sociale. Ma l'opera successiva di Rawls rivela che l'urgenza di Alfonso può riapparire nella filosofia analitica. Ridisegnare una parte del mondo è un progetto intrapreso nella speranza di affermare il mondo nel suo insieme. L'influenza di Kant su Rawls è chiara in *Una teoria della giustizia*. Ma *Giustizia come equità*, che si vuole una rielaborazione del lavoro precedente, si apre con un rimando a Hegel.

Un terzo ruolo [della filosofia politica], sottolineato da Hegel nella *Filosofia del diritto* (1823), è quello della riconciliazione: la filosofia politica può tentare di placare la nostra rabbia e frustrazione nei confronti della società cui apparteniamo e della sua storia mostrandoci che le istituzioni di tale società, purché intese in modo filosoficamente appropriato, sono razionali, ed è stata l'evoluzione che hanno avuto nel tempo a portarle all'attuale forma razionale. Qui è pertinente un celebre detto hegeliano, «Quando guardiamo al mondo razionalmente, il mondo guarda razionalmente a noi»; Hegel vuole la riconciliazione, la *Versöhnung* – in altri termini vuole che noi accettiamo e affermiamo il nostro mondo sociale positivamente, e non con un atteggiamento di semplice rassegnazione (Rawls 3, 5).

Rawls dichiara il suo impegno nei confronti di questa filosofia politica. Se la sua opera mostra apertamente le esitazioni indotte dagli scrupoli della filosofia analitica, Auschwitz e Hiroshima sono i motivi inespressi della sua riluttanza a scrivere *sottovoce*²⁶.

Quanto più sappiamo della storia della filosofia, e della storia, tanto più si moltiplicano le ragioni per rifiutare la riconciliazione. Dopo il brano appena citato, Rawls mette in guardia contro un uso della sua filosofia politica ai fini di una riconciliazione, nel senso che Marx ha definito ideologico. Non possiamo permettere che la possibilità di un ordine sociale dignitoso ci consoli della sua effettiva assenza. La consapevolezza dei rischi teorici e pratici ha alterato le nostre aspettative; e anche le nostre speranze sono avviate allo stesso destino. Hegel voleva svelare la realtà della ragione nel mondo. Rawls si accontenterebbe di mostrare la possibilità della ragione nel mondo sociale. Eppure come sostiene nel *Diritto dei popoli*, questo sarebbe uno scambio vantaggioso. «Per essere riconciliati con un mondo sociale si deve essere capaci di considerarlo insieme ragionevole e razionale» (Rawls 2, 169).

Rawls dice che l'obiettivo della sua opera è di dimostrare la possibilità di un'utopia realistica. Un'utopia realistica è una società in cui i più grandi mali della storia umana – le guerre ingiuste e l'oppressione, la carestia e la povertà, il genocidio e lo sterminio di massa – possono essere eliminati attraverso istituzioni politicamente giuste. Senza la speranza che questo possa accadere, «saremmo forse costretti a chiederci, con Kant, che valore mai abbia per gli esseri umani vivere su questa terra» (Rawls 2, 171). Rawls sottolinea ovviamente che il suo lavoro mostra tutt'al più una possibilità. Diversamente da Hegel, non ritiene che tale mondo sia effettivo al presente o necessario nel futuro. Sviluppare un modello di sistema sociale che produca giustizia riducendo il ruolo svolto dal caso nelle nostre vite non è, ovviamente, lo stesso che realizzarlo. Ma non si tratta di un modello meramente utopico:

sono convinto che la possibilità stessa di un ordine sociale di questo tipo può di per sé riconciliarci con il mondo sociale. Questa possibilità non è una pura e semplice possibilità logica, ma si collega alle tendenze e alle inclinazioni profonde del mondo sociale. Infatti, fin quando abbiamo buone ragioni per credere nella possibilità, sia all'interno sia all'estero, di un ordine politico e sociale ragionevolmente giusto e capace di durare autonomamente nel tempo, possiamo ragionevolmente sperare che noi o altri, un giorno o in qualche luogo, lo realizzeremo, e possiamo quindi fare qualcosa per realizzarlo. Questo solo, e in via del tutto indipendente dal nostro successo o fallimento, è sufficiente a bandire i pericoli della rassegnazione e del cinismo (Rawls 2, 170).

Il riemergere del problema del male nell'opera di Rawls, a dispetto dei suoi sforzi (e di quelli dei suoi amici) di evitare le insidie metafisiche, può rendere parzialmente conto della risonanza del suo lavoro²⁷.

La recente pubblicazione delle sue lezioni sulla storia della filosofia è una testimonianza del suo impegno con il problema del male e mostra quanto sia pienamente parte di quella storia. Il fatto che tale impegno diventi sempre più inevitabile, quasi a dispetto delle sue inclinazioni personali, suggerisce qualcosa riguardo al problema.

Le origini: la ragion sufficiente

Nel paragrafo precedente ho tratteggiato il lavoro di alcuni pensatori del dopoguerra il cui discorso riecheggia la teologia. Tra questi solo Arendt ammette «un'infantile fiducia in Dio» (Arendt 6, 104, 4 marzo 1951), mentre gli altri sono atei confessi. Tutti procedono a formulare una serie di problemi che sanno non essere affrontabili in termini teologici. E tuttavia, si potrebbe sostenere, questo stesso procedere tradisce le proprie origini religiose, origini che tali autori non riescono a superare.

La questione se il problema del male derivi da preoccupazioni religiose o meno ha messo in secondo piano la nostra discussione. È tempo di affrontarla direttamente. Hegel è stato il primo a sottolineare come l'idea di progresso sia in continuità con l'idea della Provvidenza, ma non ha mai pensato che l'una derivi dall'altra. Come sono collegati il progresso e la Provvidenza? La discussione tedesca della questione si è sviluppata nel dibattito sulla secolarizzazione, iniziato con le opere di Karl Löwith e Jacob Taubes. Ciascuno ha notato la somiglianza di struttura e di funzione tra le idee ottocentesche di progresso e le idee classiche di Provvidenza²⁸. È stato dunque naturale concludere che le tesi sul progresso che guidano le filosofie della storia derivassero dalla teologia. L'astuzia della ragione, la mano invisibile e il proletariato sono modi differenti di sostituire la mano della Provvidenza e non possono essere compresi senza. Hans Blumenberg ha replicato a tali osservazioni avanzando quel che definisce la legittimità del moderno – l'idea che molti concetti moderni, incluso il progresso, siano indipendenti e irriducibili. Se tali concetti occupano lo spazio che in precedenza è stato della teologia, non per questo sono dei derivati. Rappresentano, piuttosto, qualcosa di nuovo, di originale e di costitutivo della coscienza moderna.

Gran parte di questo dibattito, anche se ricco e interessante, dipende dai presupposti colti nella metafora che apre *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin.

Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato «materialismo storico». Esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno (Benjamin 3, 75).

A ragione Blumenberg sostiene che, quando si discute se l'idea del progresso derivi o meno dalla Provvidenza, si sta ponendo una questione di legittimità. L'automato di Benjamin è un falso. Quel che appare come un'invenzione propriamente moderna (il robot che sogniamo con piacere e paura) si è rivelato nient'altro che un comune umano e per di più vecchio e bizantino. Se la filosofia della storia è mossa dalla storia come il giocatore di scacchi è mosso dal nano gobbo, i suoi esiti sono altrettanto ingannevoli.

Malgrado l'interesse letterario, i presupposti della metafora di Benjamin sono stranamente positivistici. Come la discussione di Comte, la metafora suggerisce che il pensiero potrebbe essere in linea di principio suddiviso in fasi teologiche e fasi metafisiche. Implica che avanzare dall'una all'altra sia una forma di progresso – senza però l'assunto di Comte che il progresso abbia effettivamente luogo. Quando torniamo alle nostre radici, ci troviamo di fronte al declino; quando non lo facciamo, ci troviamo di fronte all'autoinganno. Benjamin ci lascia poca scelta.

Certo, sostenere che un'idea secolare nasca da un'idea sacra non comporta necessariamente che la si respinga. Per lettori secolarizzati, mettere in evidenza che l'idea di progresso ha origini teologiche desuete e relative può essere sufficiente a farla decadere. Ma altri lettori potrebbero spingerci ad accettare i fondamenti religiosi della modernità e a ritornare alla fede con occhi aperti. Più che il progresso ad essere qui in questione è l'Illuminismo. Ci sono fantasmi (o quasi fantasmi) nel dispositivo? L'Illuminismo non ha strumenti per rimuoverli se i suoi attori sono guidati dallo stesso spirito che guida gli altri. Non si tratta solo di una questione accademica relativa alla storia delle idee. Se concetti come il progresso e il male sono ricondotti alle loro origini religiose, il loro uso sarà monopolizzato dalla sfera religiosa – e non sempre da quella più scrupolosa. L'evidente bisogno umano di riconoscere il male come male, di ricercare il progresso in quanto progresso, non può essere soddisfatto da chi dubita che i concetti siano autosufficienti.

I pensatori a favore della tesi della secolarizzazione sostengono che la trasformazione dei concetti è stata ingenua. In realtà è stata del tutto consapevole. I filosofi precedenti erano ben consapevoli delle continuità tra i concetti sacri e quelli secolari, anche quando ne hanno intrapreso la trasformazione. Kant, Hegel e Marx ritengono che alcune questioni siano essenziali per la ragione umana. Tali questioni troveranno espressione e risposte diverse a seconda dei tempi. Possiamo fare progressi o meno nel risolverle ma, se tale progresso consiste nel tralasciarle, si tratta di mera repressione. Le idee di progresso e di Provvidenza sono modi alternativi di trattare lo stesso problema. Nessuna delle due può essere ridotta o derivata dall'altra. Sono il risultato non di un accidente storico (neanche un accidente storico molto grande, come la nozione giudaico-cristiana di un Dio personale) ma di qualcosa relativo alla stessa natura umana.

Hegel lo sostiene nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*.

Ma ho ricordato, intanto, questo primo apparire del pensiero che la ragione governi il mondo, e le sue deficienze, perché l'applicazione completa se ne ha poi in un'altra forma dello stesso pensiero, che ci è ben nota e che ce ne dà la convinzione: e cioè nella forma della verità religiosa, che il mondo non sia abbandonato al caso e a cause estrinseche e accidentali, ma che una *provvidenza lo governi* [...] la verità che una provvidenza, la divina provvidenza, presieda agli avvenimenti del mondo, corrisponde al principio già formulato. La provvidenza divina è infatti la saggezza che con potenza infinita realizza i suoi fini, cioè il fine assoluto, razionale del mondo: e la ragione è il *pensiero* che determina sé stesso in piena libertà, il Nous (Hegel 5, 18-19).

Per Hegel la Provvidenza è una espressione di un'idea che risale ai presocratici e che riceve altre interpretazioni in altre epoche. Nessuna nasce dall'altra; tutte derivano da una verità fondamentale per la ragione stessa. Kant la definisce un bisogno più che una verità, ma lo ritiene altrettanto universale. In queste prospettive il problema del male non deriva dalla religione; la religione è un tentativo tra gli altri di risolvere il problema. L'invenzione della Provvidenza risulta dal bisogno di un motore di progresso in un mondo che lascia poco spazio alla speranza.

La tesi che l'assimilazione hegeliana o marxiana di categorie sacre sia meno che consapevole o critica va quindi respinta. Sono ben consapevoli del fatto che stanno cercando di risolvere problemi tradizionalmente risolti dalla teologia, e di farlo con concetti sviluppatisi dall'interazione con la religione. I filosofi ottocenteschi sanno di rielaborare idee respinte perché appartenenti alla religione tradizionale e i filosofi novecenteschi ne sono altrettanto consapevoli. Se Adorno pensa che la consolazione offerta dalla poesia sia inaccettabile dopo Auschwitz, difficilmente può accettare la consolazione della teodicea. Arendt si oppone così strenuamente a tutto ciò che è in odore di hegelismo da lottare per una riconciliazione che eviti le insidie hegeliane. Nonostante tutte le differenze, questi pensatori condividono la consapevolezza dei fallimenti della filosofia precedente. Se – dopo Auschwitz – le loro opere fondamentali si sono riappropriate degli aspetti tradizionali del problema del male, dobbiamo concluderne che sia in gioco qualcosa che va al di là di Dio.

La spinta alla teodicea non è una reliquia del monoteismo, va più in profondità. È parte dello stesso spinto che conduce al monoteismo. Quando ricordiamo che questi dibattiti proseguono nella teologia sin dai tempi antichi, dobbiamo smettere di considerarle solo questioni teologiche. Le tre tradizioni religiose occidentali presentano ancora dibattiti in materia: la ragione è il dono

più grande di Dio? Se così, si sostiene da una parte, è obbligato ad aderirvi; se no, sostiene l'altra, nulla ci obbliga se non l'obbedienza alla sua volontà²⁹. Qui la presenza di Dio è data per certa; in discussione è la sua relazione con la ragione. Dal nostro punto di vista si tratta della questione dell'intelligibilità: le nostre capacità di trovare e creare significato nel mondo sono adeguate a un mondo che appare determinato a ostacolarle?

Ma una volta che cercate un'origine più elementare della religione per spiegare la spinta alla teodicea, probabilmente vi diranno di leggere Freud. Freud ritiene che la religione abbia origine nei desideri del bambino spaventato. Si ricordi che riconduce tutte le questioni relative alla Provvidenza al bisogno infantile di protezione contro le sofferenze. Per Freud, come per il bambino, che queste origini possano essere suddivise in mali morali e mali naturali non è una questione interessante. Gli esseri umani e le forze naturali possono essere oggetti di terrore. Il bambino cerca una presenza protettiva la più estesa possibile. Inventa la nozione di Provvidenza nella speranza di essere protetto, una protezione che, quando viene meno, diventa vendetta. La spiegazione rende conto dei vari pensieri provvidenziali di molte culture. Freud li considera universali, ma auspici universali. Disprezza in particolare quei pensatori moderni che sapevano troppo per dare piena voce a quei desideri infantili ma che tuttavia li hanno mantenuti. È per questo che considera un atto di malafede prossimo alla blasfemia il tentativo di sostituire la mano della Provvidenza con un principio astratto e impersonale. La trattazione freudiana spiega come il problema del male sopravviva agli attacchi alla religione, pur condannandolo a una sopravvivenza vile. La speranza di trovare un senso nel mondo è infatti più antica di Atene e Gerusalemme messe insieme. Per quanto elementare, non è venerabile. Se il problema del male ha inizio con il terrore infantile, continuare a occuparsene non è che espressione di paura.

Quando il bambino non è spaventato, è piagnucoloso. Alcuni considerano il problema del male una richiesta di risarcimento. Siamo cresciuti aspettandoci la ricompensa, siamo sconvolti quando la felicità e la virtù non sono connesse. Qui la Provvidenza somiglia più a una madre indulgente che a un padre vendicativo, ma rimaniamo comunque infantili. La concezione che Joe Hill³⁰ definisce «pura utopia» è più cruda di quanto detto fin qui. Non c'è bisogno di essere Kant per capire che tanta congettura è nemica di qualsiasi idea di morale. Insegnare ai bambini a essere bravi significa insegnare loro che il mondo *non* funziona ricompensandoli con gioie per i lavori ben fatti e insistere che lo facciano comunque. Il bambino che cerca il biscotto diventa l'adulto che cerca la mano della Provvidenza. Ha imparato a differire la gratificazione, ma i suoi bisogni rimangono gli stessi.

Freud sa che mettere in evidenza le origini di una credenza non costituisce mai un controargomento. La fede nella Provvidenza potrebbe emergere dalle speranze infantili in una ricompensa per sé e in una punizione per gli altri – ed essere comunque vera. Tuttavia anche dopo aver imparato a evitare la fallacia genetica, Freud può minare le nostre credenze come non riescono le argomentazioni. Presentare il problema del male come espressione di bisogni infantili significa offrire un paradigma che ce ne fa vergognare. Se il problema è una sorta di piagnucolio metafisico, possiamo solo sperare di crescere abbastanza da venirne fuori. Allora la distanza che la filosofia contemporanea assume nei confronti del problema del male apparirà come una delle rare dimostrazioni di progresso nel campo, e la sua intenzione di ignorare la centralità che tale problema ha avuto per i pensatori precedenti apparirà come l'applicazione del principio di carità. È abbastanza difficile, ad esempio, confinarlo a quella teologia filosofica che la metafisica ha indebolito. Intrappolarlo nell'ambito delle fantasie infantili appare decisamente irrispettoso.

Quando in questione non sono tanto gli argomenti ma le origini, abbiamo bisogno di altri paradigmi di spiegazione. Ammettiamo che il problema del male esprima assunti che emergono nell'infanzia. È necessario accettare la rappresentazione freudiana dell'infanzia? Il bambino freudiano è una creatura umiliata, dominata dallo sconcerto, dal terrore e dalla vergogna. Ma il bambino può anche essere una figura della promessa. Si affaccia al mondo con meraviglia e paura. Qui l'innocenza può diventare una fonte di forza. Le domande del bambino sul perché le cose sono come sono non cessano, con buona pace di Freud, quando impara da dove vengono i bambini. Accogliere ogni risposta con un'altra domanda è una spinta che troviamo nei bambini non perché sia infantile, ma perché è naturale. Una volta intrapresa la ricerca della conoscenza,

non c'è punto di arresto scontato. Il fatto che il desiderio di onniscienza non possa essere soddisfatto non lo rende né infantile né patologico. Di più, è incarnato nel principio stesso di ragion sufficiente.

Il principio di ragion sufficiente esprime la convinzione che possiamo trovare una ragione per ogni cosa che il mondo ci presenta. Non è un'idea che deriviamo dal mondo, è un'idea che portiamo nel mondo. Kant lo definisce un principio regolativo – non un desiderio infantile, ma una spinta essenziale alla ragione stessa. I bambini la manifestano più apertamente degli adulti perché hanno ricevuto meno delusioni. Continueranno a porre domande anche dopo aver sentito la risposta spazientita – *perché è così che va il mondo*. Gran parte dei bambini rimane inflessibile. *Ma perché il mondo va così, di preciso?* L'unica risposta che potrebbe veramente soddisfarli è la seguente: *perché è quello migliore*. Smettiamo di chiedere perché quando ogni cosa è come dovrebbe essere. Non sorprende che Hegel definisca l'opera di Leibniz una favola metafisica; i bambini sono leibniziani per natura. Nel rifiuto infantile di accettare un mondo che non ha senso risiede tutta la speranza che può farci ricominciare sempre di nuovo.

Il bambino è emerso come figura filosofica nel momento in cui l'esigenza di teodicea è massima. Ho sostenuto che l'ottimismo riflesso dall'esplosione ottocentesca dell'interesse per la teodicea non riguarda tanto la bontà del mondo, ma solo la nostra capacità di comprenderlo. Il progresso delle scoperte scientifiche aveva creato aspettative che diventavano sempre più difficili da trascurare. Finché gran parte delle cose appariva misteriosa, la questione della sofferenza inutile era meno acuta. Quanto più il resto del mondo appare trasparente, tanto più pressante diventa l'esigenza di affrontare i misteri più importanti. Da questa prospettiva, la ricerca della ragione nel mondo non deriva dalle nozioni religiose di Provvidenza. L'invenzione della Provvidenza nasce piuttosto dalla ricerca della ragione nel mondo. Scendere a patti con gli dei è un modo per controllare il proprio destino. Non è ancora richiedere che il proprio destino abbia senso. Al contrario, la fiducia nel fatto che la giustizia sia iscritta nell'universo è la fiducia in un mondo che abbia senso nel suo insieme.

A Rousseau viene attribuita l'invenzione dell'idea di infanzia. Che ne sia o meno l'autore, la figura della crescita dall'età infantile a quella adulta appare come la metafora naturale dell'Illuminismo e della civiltà stessa³¹. Il modello non è del tutto nuovo; secondo alcuni la storia rappresenta la pedagogia di Dio. L'idea dello sviluppo umano come processo di crescita va di pari passo con la sostituzione delle antiche concezioni del tempo ciclico con quello lineare. La metafora è tuttavia particolarmente appropriata per un'epoca che percepisce la propria comprensione del mondo in continua espansione. In alcuni casi serve come mezzo per far avanzare quella stessa comprensione³².

Ritengo che dovremmo utilizzare le risorse dell'Illuminismo per sviluppare una rappresentazione dei bisogni infantili diversa da quella freudiana. Il bambino cerca senso e protezione. Nessuno è più fondamentale dell'altro. Ricondurre il problema del male a bisogni infantili non spiega dunque molto della sua struttura. Lo stesso Illuminismo sa che l'infinito bisogno infantile di trovare una ragione nel mondo può rasentare il ridicolo. Tutti hanno letto *Candido*. Ma abbandonare tale bisogno significa abbandonare i presupposti che spingono l'umanità a crescere.

Kant distingue tra la ragione che pone fini nel mondo e la ragione strumentale che calcola i mezzi. Mentre quest'ultima può essere padroneggiata da qualsiasi criminale, la prima è questione di ricerca, e di creazione, di quel che è buono in sé. Seguo questa distinzione, così come la convinzione kantiana che la spinta a cercare una ragione nel mondo – perfino, o specialmente, laddove appare più assente – è una pulsione profonda al pari di altre. È questa spinta che mantiene in vita il problema del male anche dopo che le speranze di risolverlo sono venute meno. Non è psicologia, non deriva da nessun fatto specifico dello sviluppo umano, come ad esempio il desiderio dei nostri genitori di ottenere la nostra attenzione attraverso allettamenti e minacce. Né risulta da specifici fatti dello sviluppo storico, come il passaggio dal politeismo al monoteismo. Come Kant presume, sebbene non lo abbia mai affermato apertamente, dietro al principio di ragion sufficiente si trova l'assunto che l'essere e il dover essere dovrebbero coincidere. Il principio di ragion sufficiente entra in gioco quando non coincidono. Quando il mondo non è come

dovrebbe essere, iniziamo a chiederci perché. La metafisica è la pulsione a dare un senso generale al mondo di fronte al fatto che le cose vanno intollerabilmente male. Se non fosse così, il mondo avrebbe senso per quel che è. Sarebbe trasparente o, come si dice in tedesco, *selbstverständlich* – un termine in traducibile per qualcosa che viene compresa in sé e per sé. Procediamo in base al presupposto che il vero e il bene, ed eventualmente il bello, coincidono. Quando non è così, ne chiediamo conto. La spinta a ricomporre l'essere e il *dover essere* è alla base di ogni sforzo creativo. Chi cerca di riunirli con la forza finisce per fare più danni di quanti ne volesse prevenire. Chi non cerca mai di ricomporli finisce per non fare nulla.

L'idea che lo scarto tra *essere* e *dover essere* generi la metafisica viene formulata da Schopenhauer.

Se il mondo non fosse qualcosa che, dal punto di vista pratico, non dovrebbe esistere, allora esso non sarebbe un problema nemmeno in teoria: e questo [...] perché la sua esistenza non avrebbe bisogno di spiegazioni, in quanto [...] ovvia (Schopenhauer 3, 1494).

Lévinas sostiene una tesi simile:

La prima domanda metafisica non è quella di Leibniz: «Pourquoi c'est quelque chose et non plutôt rien?», ma «Pourquoi c'est le mal et non plutôt le bien?» [...] La differenza ontologica è preceduta dalla differenza tra il bene e il male. Quest'ultima è la differenza, essa è l'origine del sensato (Lévinas 1, 158).

Arendt considera tali tesi estreme. Con l'eventuale eccezione di Schopenhauer, ritiene che il senso di indignazione metafisica non produca mai grande filosofia. Crede che l'indignazione metafisica sia legata al proprio opposto, il senso di pura meraviglia da cui tradizionalmente si dice abbia avuto origine la filosofia. Ammettiamo che pensare li richieda entrambi. Un modo per comprendere la loro relazione passa per il principio di ragion sufficiente. Proviamo meraviglia quando vediamo il mondo come dovrebbe essere – un'esperienza così profonda da far svanire il *dover essere*. In quei momenti la scomparsa del *dover essere* porta alcuni pensatori a descriverli come l'esperienza dell'Essere liberato da categorie e istanze umane. Ma è anche l'esperienza del soddisfacimento di tutte le nostre domande.

Se intendiamo conservare il linguaggio metafisico tradizionale, dovremmo definire trascendentale la tesi *il reale dovrebbe diventare razionale*. È trascendentale perché non è né normativa né descrittiva. Se fosse una tesi sulla realtà, sarebbe confermata o smentita dalla realtà. Se fosse una tesi interna alla ragione, potrebbe essere passibile di altre dimostrazioni. È piuttosto la richiesta che la ragione sia applicata e sia anche alla base di qualsiasi applicazione. Potete definirlo un narcisismo della ragione – il desiderio di vedersi riflessa ovunque vada. Tuttavia il tentativo della ragione di sentirsi a casa nel mondo è anche il rifiuto di abbandonare il mondo a se stesso. L'istanza che la ragione e la realtà vadano insieme è tenace proprio perché non è niente più che un'istanza. La sua base non è reale ma razionale. Siamo strutturati per aspettarci un mondo che ci venga incontro a metà strada, perché non possiamo dargli senso da soli. Essere dipendenti dal mondo è così fondamentalmente umano da rendere lo stoicismo sempre a rischio di trasformarsi in solipsismo. Forse gli dei sperimentano il mondo senza curarsi se l'essere e il *dover essere* coincidono. Dovessimo farlo anche noi, perderemmo le basi di qualsiasi atteggiamento ed emozione fondamentali alla ricerca umana di vivere nel mondo. La richiesta di unire *essere* e *dover essere* non è altro che una richiesta della ragione. Sebbene non provenga dall'esperienza, il tentativo di immaginare l'esperienza senza di essa non è più facile che immaginare un'esperienza non ripartita secondo cause ed effetti. La convinzione che ci sia una ragione nel mondo è condizione di possibilità della nostra capacità di vivere in esso.

La spinta a unire *essere* e *dover essere* è tanto radicata da essere mantenuta anche quando il prezzo è molto alto. Molte vittime (di disastri) preferirebbero incolparsi della sofferenza pur di non considerarla accidentale. Adattarsi alla vita nei campi dei concentramento è stato più facile per i criminali che per i deportati su base razziale, in parte perché i criminali consideravano giusta la prigionia³³. La credenza nel peccato originale persiste perché considerare la propria vita una punizione è più facile che ritenerla priva di senso.

Peggior è la tentazione di incolpare non se stessi ma altri per la sofferenza inspiegabile. La storia di Kleist *Terremoto nel Cile* descrive l'incapacità umana di tollerare la contingenza. Con brillante e tagliente ironia, Kleist colpisce i tentativi di rendere il terremoto una fonte di significato. Nel racconto la folla, che aggredisce violentemente un bambino nato da un'unione che considera empia, sta cercando il senso e il sacrificio. Incapace di accettare la manifesta inintelligibilità del male naturale, preferisce compierlo. Kleist non è il solo. *L'auto da fè* che segue al terremoto di Lisbona commuove Voltaire quanto il terremoto stesso. Molto meglio, conclude, vivere senza ragione che rischiare un errore del genere. Sono patologie che possono derivare dall'impulso a unire *essere e dover essere* e valgono come avvertimento.

Il timore di compiere tali abusi è stato uno dei motivi di evitamento del problema del male, ma talora viene offerta un'argomentazione ancora più profonda. Si tratta dell'idea che comprendere significhi giustificare. Esistono due versioni di questa tesi – entrambe in lingua francese ed entrambe in negativo. Ma *tout comprendre ce n'est pas tout justifier* e *s'expliquer n'est pas se justifier* sono sempre formulazioni difensive. Hegel riconosce l'implicito della teodicea leibniziana: comprendere pienamente un evento rischia di mostrarlo come parte di un intero che non potrebbe essere ordinato meglio. Se fermiamo la ricerca a una comprensione parziale, non è solo perché abbiamo imparato ad accontentarci più facilmente che in precedenza, ma perché sospettiamo che la comprensione debba avere limiti morali.

Nel secondo capitolo ho sostenuto che è un motivo morale a guidare chi insiste a stare alle apparenze. Impegnarsi con il mondo e in particolare con chi soffre, sembra imporre il rifiuto di qualunque tentativo di trovare un significato che mitighi le apparenze. Voltaire preferisce rifiutare la filosofia che accettare una versione ottimistica delle apparenze. Ivan Karamazov di Dostoevskij è ancora più deciso: di fronte a un bambino torturato, preferisce rifiutarsi di comprendere.

Io non comprendo nulla, continuò Ivan, come se delirasse, e non voglio, ora, comprendere nulla. Io voglio attenermi al dato di fatto. È gran tempo che ho deciso di non comprendere. Se mi prendesse voglia di comprendere qualche cosa, immediatamente sviserei i fatti: e invece ho deciso di attenermi al dato di fatto (Dostoevskij, 326).

Dostoevskij suggerisce l'idea che il problema del male non è un mistero tra gli altri. È tanto fondamentale nelle nostre vite che se la ragione vacilla deve rinunciare alla fede. Se non riuscite a comprendere perché i bambini sono torturati, nient'altro di ciò che comprendete conta davvero. Cercare di comprendere significa accettarlo come una parte del mondo da indagare. Il rifiuto della teodicea diventa dunque il rifiuto di comprendere.

Proprio perché consapevoli di questo i pensatori contemporanei sono tornati ad affrontare il problema, pur sapendo che il ventesimo secolo ha offerto molte ragioni per abbandonarlo definitivamente. La spinta morale, espressa dal rifiuto di Dostoevskij di comprendere, è travolta dalla spinta che non vede alternative. Abbandonare il tentativo di comprendere il male significa abbandonare ogni base per affrontarlo, nel pensiero come nella pratica. I pensatori che sono tornati al problema del male, pur conoscendo i limiti della discussione, sono guidati da istanze morali. Per creature dotate di ragione, l'amore del mondo non può essere cieco. La lotta intellettuale è più importante di ogni suo esito specifico. I risultati pratici non sono affidabili senza questa lotta che è anche l'istanza iniziale. La convinzione che il mondo debba essere razionale è la base di ogni tentativo di renderlo tale. Il progresso politico ha condizioni metafisiche. Non possiamo nemmeno provare a comprendere le cause del male, e metterci all'opera per eliminarle, senza l'idea che la felicità e la virtù dovrebbero essere collegate. Le reazioni morali come la colpa e l'indignazione che conducono ad azioni politiche si basano sul principio di ragion sufficiente. Il nesso tra l'ascesa del razionalismo e l'istanza di autonomia non è un accidente storico. La richiesta che ragione e realtà arrivino a incontrarsi è la fonte di ogni progresso che si sviluppa nel tentativo di unirle. Altrimenti non proveremmo mai indignazione – né ci assumeremmo mai quella responsabilità nei confronti del cambiamento cui talora l'indignazione conduce.

Le discussioni esitanti e frammentarie del problema del male nate nella scia di Auschwitz mostrano come abbandonare la discussione si avvicina troppo all'abbandono del principio di ragion sufficiente. Scrupoli morali ed epistemologici hanno distrutto le nostre speranze di formulare spiegazioni esaustive della realtà. Gli eventi del ventesimo secolo hanno reso le spiegazioni sistematiche onnicomprensive non tanto impossibili quanto definitivamente e decisamente sbagliate. Se fosse disponibile una trattazione di Auschwitz come parte dell'ordine delle cose, gran parte di noi la rifiuterebbe. Eppure ogni concezione del mondo che lo ignori sarebbe davvero di poco valore.

Ma quanta ragione sarebbe sufficiente? È chiaro che ce ne serve meno di quanta ce ne volesse in precedenza. Alcuni si considereranno fortunati di averne anche solo un po'. È fondamentale resistere all'equazione tra razionalismo e sistema. Il più grande errore di Kant è consistito nel confondere la richiesta della ragione con la richiesta di un sistema. Pochi hanno preso sul serio la vastità della sua architettura ed evidenziarne le imperfezioni è diventato uno sport minore tra gli studiosi kantiani. Ma l'idea che respingere la volontà di sistema significhi respingere il cuore del razionalismo è un'eredità miserabile, per quanto implicita, della filosofia tedesca. Attenzione al dettaglio, analisi del frammento, sarebbe dunque quel che resta a chi rifiuta la ragione. È un esito particolarmente funesto, implica che una volta che le strutture del pensiero moderno sono andate in rovina, il senso che possiamo trovare non può essere che incompleto. Ma allora l'attenzione alle singole parti diventa massimamente importante³⁴.

Nel respingere la descrizione della ragione kantiana come sistematica, non respingo la sua rappresentazione di una ragione che non scende a compromessi. Il bambino inflessibile che vuole una risposta a ogni domanda dice qualcosa sulla natura della ragione. Kant ritiene che la ragione sia strutturata in modo da cercare le premesse di ogni condizione. Dal punto di vista logico, non avrà riposo finché non avrà raggiunto l'Incondizionato – il punto in cui ogni cosa appare così evidente che non si danno più domande a cui rispondere. La ragione tende incessantemente ad andare avanti fino a soddisfare tutte le proprie istanze. Alcuni liquideranno la tendenza come infantile; altri si ritrarranno perché potenzialmente totalitaria. La cautela è sempre opportuna, tutte le alternative sono peggiori. Ma quanto più ridotte sono le aspettative razionali, tanto meno viene richiesto alla realtà. Quando la ragione avanza richieste troppo umili, finisce per concedere troppo alla realtà, ancora prima di cominciare a combattere.

Considerare la ragione come intrinsecamente sistematica è fatale per ogni filosofia che vogliamo preservare. Se gli eventi del ventesimo secolo hanno provocato un trauma all'esperienza contemporanea, qualsiasi ulteriore concezione della ragione deve riflettere tale trauma. Si tratta di un'intuizione antica, che si manifesta nell'abbandono dei grandi sistemi metafisici ottocenteschi. È stato un errore suddividere la filosofia in aree. La filosofia analitica e la sua suddivisione in aree di specializzazione e la filosofia tedesca con i suoi *Lehrstühle* riflettono una volontà di sistema, e non il suo rifiuto, che è diventata imbarazzante. Una volta che l'esperienza è andata in frantumi, questi non ritroveranno mai un ordine preciso. Ma sono pezzi che riflettono il fatto che la ragione, e non il sistema, è ancora un'unità. L'etica e la metafisica non sono connesse in modo accidentale. Ogni tentativo che compiamo per vivere correttamente è un tentativo di vivere nel mondo.

Il razionalismo classico considerava provvidenziale la nostra mancanza di comprensione. Perfino l'attacco di Lessing e Mendelssohn a Pope considera l'ignoranza umana un argomento a favore della benevolenza di Dio: invece della conoscenza del futuro, Dio ci ha dato la speranza. Kant ha trasformato questo pensiero in una delle sue migliori argomentazioni: se sapessimo che Dio esiste, la libertà e la virtù scomparirebbero. È un atto della Provvidenza il fatto che la sua natura rimanga sempre incerta. Einstein ha detto che il creatore è sottile; il pensiero di Kant ha mostrato che è brillante. Il nostro scetticismo è un dono della Provvidenza. Il legame tra il reale e il razionale deve essere così fragile da apparire miracoloso – e occasionalmente il miracolo accade. Come con ogni altro miracolo, è necessario qualcosa come la fede per accoglierlo.

Imparare dalla storia della filosofia non significa accettarla in blocco. Possiamo usare le sue intuizioni per illuminare le nostre. Non possiamo ripetere le tesi che pensatori illuministi, per quanto molto avanzati, hanno sostenuto prima di noi. Talvolta il gesto di speranza che possiamo

compiere non è rispondere alla domanda se la vita abbia una giustificazione o meno, ma semplicemente respingerla. Il significato è una categoria umana e va guadagnato con un lavoro sul contesto. Una vita inesorabilmente insignificante si vanificherebbe immediatamente. Tra l'adulto, che sa che non troverà ragione nel mondo, e il bambino, che si rifiuta di smettere di cercarla, si trova la differenza tra rassegnazione e umiltà.

Note al Capitolo 1

¹ Tutte le citazioni, e il mio resoconto della vita di Alfonso, sono prese dalla versione che ne dà Bayle nel *Dizionario storico-critico*, alla voce «Castille (Alfonso, X du nom, roi de)» (Bayle 2). Sono in debito con Claudio Lange per un'altra immagine del re, che molta della tradizione spagnola riverisce ancora come Alfonso il Saggio, per le sue raccolte di leggi e di musica, così come per la sua mediazione tra le tradizioni cristiana, ebraica e musulmana.

² V. le note in apertura alla bibliografia per una spiegazione dello stile di citazione adottato in questo libro.

³ La discussione e le citazioni di Leibniz sono tratte dal volume citato in bibliografia.

⁴ Per questa ragione uno degli oppositori di Bayle ritratta la tesi che le torture dell'inferno sono eterne. Bayle aggiunge che, se il suo argomento riguardo all'infinita quantità di tortura è valido, lo stesso può dirsi di una tortura di qualsiasi durata.

⁵ La Natura e le leggi della Natura giacevano nascoste nella Notte / Dio disse: che Newton sia! E tutto fu Luce (*N.d.T.*).

⁶ In maniera abbastanza singolare è Immanuel Kant, il filosofo che Heine descrive come estremamente poco poetico, a evocare una tensione irrisolta rispetto al principio fondamentale dell'essere umano. I suoi rapsodici, indimenticabili brani non solo si avvicinano allo stile di Pope ma trasmettono esattamente lo stesso messaggio. Si pensi a «La ragione umana ha questo specifico destino...» o «Due cose riempiono l'animo...»

⁷ Per fedeltà al testo inglese, la traduzione dell'edizione italiana è stata qui modificata, l'originale riporta: «Perché un ceffo-di-can Attila ingordo / D'umano sangue, o un empimento folle / Matricida Nerone dovràn scompôrlo?» (*N.d.T.*).

⁸ Vi sono eccezioni eccellenti. Il dibattito classico è di Cassirer. Riprendo le sue argomentazioni in più punti. V. Velkley, Schulte.

⁹ Voltaire e Kant, per fare due esempi, sono instancabili nel sostenere che Europa, America e Oriente, cittadini selvaggi e civilizzati, offrono la stessa immagine barbarica. Per la critica rousseauiana di ciò che considera essere diventato un cliché poco scientifico, v. Rousseau 1, 47 e n. 32. Anche Voltaire potrebbe essere tentato da pensieri protorusseauiani; il suo *Dizionario* suggerisce che «l'uomo non è nato malvagio: lo diventa, come diventa malato» (Voltaire 6, 310-311). Ma si tratta di considerazioni isolate.

¹⁰ La trattazione di Rousseau dell'amore è ovviamente rovinata dalla tesi che Sofia, diversamente da Emilio, dovrebbe occuparsi delle apparenze invece che delle cose che contano. È facile immaginare una versione del libro in cui Sofia, fedele al suo nome, riceve un'educazione come quella di Emilio. Le considerazioni sarebbero così meno melense e meno sessiste, ma questo è compito per un'altra occasione.

¹¹ Esperimento pedagogico di ispirazione democratica, iniziato nel 1921 a Hellerau, vicino Dresda, da Alexander Sutherland Neil (*N.d.T.*).

¹² Per la discussione del *Pantheismusstreit*, v. Beiser, Neiman.

¹³ Ovviamente questa sintesi non intende essere un'indagine dettagliata della teoria della conoscenza o della dottrina dell'idealismo trascendente di Kant. Per chi fosse interessato a una buona trattazione, v. Allison.

¹⁴ Il testo è così poco noto che vale la pena ricordarlo. Si trova nella cavillosa discussione di casi di azione che Kant in altri testi considera risolti. Chiede ai suoi lettori di interrogarsi: «Un autore domanda a un suo lettore: come le piace la mia opera? Si potrebbe invero dare una risposta evasiva burlandosi di una domanda così insidiosa; ma chi ha sempre la presenza di spirito a sua disposizione? La minima esitazione nella risposta è già un'offesa per l'autore; si può dunque lodarlo apertamente?» (Kant 10, 290). Kant lascia aperta la questione.

¹⁵ Per argomentazioni a favore di questa tesi, v. Neiman.

¹⁶ Tucker respinge giustamente il cosiddetto argomento della proprietà, che rifiuta di riconoscere che Hegel identifichi l'Assoluto con qualcuno in particolare, semplicemente perché tale conclusione sarebbe sconvolgente. Forster discute scrupolosamente il rifiuto hegeliano dell'idea che la filosofia e il senso comune debbano condividere lo stesso mondo.

¹⁷ V. Hegel 1. Fackenheim ce lo spiega così: «L'atto divino di redenzione, dunque, deve riunire il Dio trascendente degli ebrei con l'immanenza e l'umanità degli dei della Grecia. Per compiere questa unione egli non può essere, diversamente dalle divinità greche, semplicemente *rappresentato* come umano [...] Nella concezione cristiana le divinità greche non erano troppo antropomorfe, piuttosto non lo erano abbastanza» (140).

¹⁸ Roger Garaudy sostiene che l'incarnazione serve a Hegel da paradigma per il superamento di tutti i dualismi – tra umano e Dio, tra storico e contingente, tra assoluto e necessario – cosa che è l'obiettivo di tutta la sua opera. V. Garaudy, 109 ss.

¹⁹ Questa tesi è stata splendidamente argomentata da Odo Marquard nel suo *Idealismus und Theodizee*, in Marquard 1.

²⁰ «A far sì che la stragrande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) ritenga il passaggio allo stato di maggioranza, oltreché difficile, anche molto pericoloso, provvedono già tutti quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra costoro. Dopo averli in un primo tempo stupiditi come fossero animali domestici e aver accuratamente impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori del girello da bambini in cui le hanno imprigionate, in un secondo tempo mostrano ad esse il pericolo che le minaccia qualora tentassero di camminare da sole. Ora questo pericolo non è poi così grande come loro si fa credere, poiché a prezzo di qualche caduta essi alla fine imparerebbero a camminare: ma un esempio di questo genere rende comunque paurosi e di solito distoglie la gente da ogni ulteriore tentativo» (Kant 4, 49 – A482).

²¹ V. in particolare Pippin 1 e Pippin 2.

²² V. Löwith.

²³ Due eccezioni eccellenti, che leggono Marx alla luce dei dibattiti filosofici tradizionali sul problema del male, sono Tucker e Gunneman.

²⁴ Tucker, 125 sgg., presenta prove testuali per mostrare che questo testo, e non i *Lineamenti di filosofia del diritto*, è fondamentale per l'appropriazione marxiana di Hegel.

Note al Capitolo 2

¹ Chi è ancora incline a fare distinzioni dure e pure, deve considerare il livello tenuto da Hume per appagare la sua passione principale, l'amore per la fama letteraria, nella risposta alla *Storia* e ad altri saggi meno impegnativi. Fino alla sua morte, e sulla scia di un'era più sobria, la sua metafisica non riceve il ruolo centrale che le viene invece oggi accordato.

² Heine ritrae la Provvidenza come una madre ebrea, una domestica inquieta che rincorre con un ombrello coloro che le sono affidati (Heine, vol. 3). Nietzsche rende l'allusione esplicita e pensa che la devozione dovrebbe abolire la nozione di «un Dio che cura al momento giusto il raffreddore o che ci fa salire in carrozza nel preciso istante in cui si scatena un acquazzone [...]». Un Dio come domestico, come portalettere, come venditore d'almanacchi – una sola parola, in fondo, per indicare la specie più stupida tra tutte le circostanze fortuite» (Nietzsche 7, 75 par. 52).

³ V. Labrousse, vol. 2, così come l'introduzione di Richard Pompinkin alla traduzione e riduzione inglese di Bayle (Bayle 3).

⁴ In una rassegna di studi su Leibniz uscita nel 1903 su «Mind», Russell scrive che Leibniz «sembra implicare che l'esistenza *significhi* appartenere al migliore dei mondi possibili; così l'ottimismo leibniziano si ridurrebbe a dire che *reale* è una abbreviazione che talora conviene sostituire a *il migliore possibile*. Se queste sono le consolazioni della filosofia, non sorprende che i filosofi non riescano a sopportare con pazienza un mal di denti!» (Russell 1, 545).

⁵ «Quando pensava a quel che gli rimaneva in tasca, e quando parlava di Cunegonda, soprattutto alla fine dei pasti, (Candido) tendeva per il sistema di Pangloss» (Voltaire 5, 152). V. anche «Bene, Tutto è bene» del *Dizionario* (Voltaire 6, 62).

⁶ «Colpito nel vedere questo pover'uomo oppresso, per così dire, dalla prosperità e dalla gloria, declamare nondimeno amaramente contro le miserie di questa vita e trovare sempre che tutto andava male, formulai l'insensato disegno di farlo rientrare in sé stesso e di dimostrargli che tutto andava bene. [...] L'assurdità di questa dottrina [di Voltaire], che salta agli occhi, è soprattutto ripugnante in un uomo colmato di beni d'ogni genere, che dal seno della felicità cerca di far disperare i suoi simili con l'immagine spaventosa e crudele di tutte le calamità di cui egli è immune. Autorizzato più di lui a contare e a pesare i mali della vita umana, ne feci l'equo esame, e gli dimostrai che di tutti quei mali non ve ne era uno di cui la Provvidenza non fosse scagionata» (Rousseau 4, libro 9, 507-508). Rousseau si sta riferendo alla lettera che scrive a Voltaire in risposta al suo *Poema sul disastro di Lisbona*. Conclude lamentando che Voltaire non si è mai preso la briga di rispondere direttamente. Se ha ragione nel suggerire che la risposta arriva, quattro anni dopo, nella forma del *Candido*, deve essere stata una qualche consolazione.

⁷ Devo questo termine, e molto della discussione, a James Ponet.

⁸ V. «Bene, Tutto è bene» (Voltaire 6, 62). O, come chiede Candido dopo il terremoto di Lisbona e le sue conseguenze, «Se questo è il miglior mondo possibile, come saranno mai gli altri?» (Voltaire 5, 112).

⁹ In una corrispondenza privata descrive il terremoto come un calcio nel culo alla Provvidenza («de cette affaire la Providence en a dans le cul») (citato in Gourevitch).

¹⁰ V. Westfall 21 sgg., per questa tesi in particolare.

¹¹ Per una discussione ulteriore, v. Neiman, cap. 1.

¹² V. anche le voci «Ateismo» e «Religione».

¹³ V. la lettera aperta al «Journal Encyclopédique», 1° aprile 1759 (Voltaire 4, 5: 443); v. anche la lettera a Bertrand.

¹⁴ Schopenhauer è, almeno su questi argomenti, un buon lettore di Kant e Hume quanto Kant lo è di Hume e Rousseau, v. Schopenhauer 3, 1180-1181. Kant legge la traduzione di Hamann dei *Dialoghi* poco dopo la loro pubblicazione nel 1780, quando sta ultimando la stesura della *Critica della ragion pura*.

¹⁵ Per la facilità con cui diventa evidente, v. Norton, 19-27.

¹⁶ Per un esempio rivelatore, si noti la lettera scritta da Parigi nel 1764: «è davvero troppo rispettoso del volgo, e delle sue superstizioni, piccarsi di essere sincero verso di esso. C'è mai stato nessuno che si è fatto un punto d'onore nel parlar vero a bambini o a folli? [...] sono forse un bugiardo quando ordino al mio servitore di dire che non sono in casa, perché non desidero compagnia?» (Hume 4, 1: 439). Sebbene il rispetto di Kant per la parola veritiera non sia assoluto come vuole la leggenda, è difficile evitare paragoni con le tortuose opinioni espresse nell'ultimo saggio.

¹⁷ Gioco da tavola di origine turca, molto simile al backgammon (*N.d.T.*)

¹⁸ Uno dei brani più cupi di Voltaire suggerisce che chi ha inventato la tortura modellò schiaccia-pollici e ruote alla stregua di «esecutori delle vendette della provvidenza» (Voltaire 6, 421). Sade non è poi così unico.

¹⁹ Se Descartes suggerisce quest'incubo, Goethe lo mette in bocca a Mefistofele, che attacca Dio per aver dato all'umanità «qualche lume di cielo [che] nomina ragione» (Goethe 3, 23 vv. 284-285).

²⁰ Così in *Schopenhauer come educatore* Nietzsche insiste sul fatto che «il genio stesso adesso è chiamato per sentire se questo, il frutto supremo della vita, possa forse giustificare la vita in generale; l'uomo magnifico e creatore deve rispondere alla domanda: 'Approvi tu nel più profondo del cuore questa esistenza? Ti basta essa? Vuoi essere tu il suo difensore e redentore?' Soltanto un unico e sincero «sì!» dalla tua bocca: e la vita così gravemente accusata sarà assolta» (Nietzsche 2, 31-32).

Note al Capitolo 3

¹ Goethe, *Faust*, I, vv. 3781-3782 (*N.d.T.*).

² Il commento che Nietzsche dà del brano è molto diverso. V. Nietzsche 1, sez. 3. Pippin considera giustamente la trattazione di Nietzsche centrale anche nella fase tarda della sua opera, v. il suo *Truth and Lies in Early Nietzsche* in Pippin 2.

³ Nietzsche ha ragione nel metterci in guardia contro la confusione tra gli autori e le loro creazioni e in particolare contro la tentazione di farlo con Goethe e Faust. Ma, nonostante quel che può sembrare dall'esterno, la descrizione che Goethe dà della propria vita è sorprendentemente cupa. Nelle conversazioni con Eckermann nega di aver mai provato contentezza per quattro settimane di seguito in settantacinque anni (Goethe 1). In *Tag- und Jahreshefte: autobiographische Schriften aus Goethes letzten Lebensjahren*, la descrizione della sua vita come infinito martirio senza un vero piacere sembra confermare la visione della vecchiaia sulla nave nel *Candido*.

⁴ Devo questa espressione a Irad Kimhi.

⁵ Zarathustra ritiene necessario negare che la sua tesi sia leibniziana. Sulle somiglianze tra la concezione nietzschiana della riconciliazione e quella di Hegel, v. in particolare Pippin 3.

Note al Capitolo 4

¹ V. in particolare Rubenstein, Katz e Münz.

² Questa affermazione, come gran parte delle informazioni sul terremoto di Lisbona, è presa dall'eccellente libro di T.D. Kendrick. V. anche Breidert, Gunther e Shklar per una discussione ulteriore.

³ Si tratta di un argomento che richiede di essere discusso approfonditamente. Il classico saggio di Weber attribuisce in larga parte l'ascesa del capitalismo ad alcune credenze relative alla Provvidenza, ma rimane molto da fare. Si dovrebbe tenere presente che, mentre l'opera di Hume riguarda spesso la distruzione delle credenze nella Provvidenza, e che quella del suo amico Adam Smith dà una versione naturalistica, per così dire, alla Provvidenza, la loro corrispondenza

non fa alcuna menzione del terremoto di Lisbona. Il 12 aprile 1759, Hume manda a Smith un'osservazione di apprezzamento sull'attacco alla Provvidenza contenuto nel *Candido*.

⁴ Leibniz scrive: «un solo Caligola, un solo Nerone, ne [di mali] hanno causato più d'un terremoto» (Leibniz, 474).

⁵ Era possibile per la teologia tradizionale incolpare l'umanità della propria miseria in questo mondo e nel mondo a venire. Così *Riflessioni da un punto di vista morale sulle cause del terremoto* sostiene che gran parte del danno che il terremoto ha causato poteva essere evitato costruendo le case diversamente. Questa tesi protorousseauviana ci imputa il danno senza tuttavia ipostatizzare la nostra responsabilità. Si propone di vendicare il Creatore più che cambiare una cosa qualsiasi nel suo mondo.

⁶ Il terremoto turco del 1999 causa qualcosa come ottantamila vittime e il fiorire di tesi fondamentaliste islamiche sulla punizione che Dio infligge a un governo secolare. Reazioni simili si verificano sulla scia dell'ancor più grave terremoto indiano avvenuto due anni dopo. Le tesi fondamentaliste cristiane che sostengono che gli attacchi terroristici dell'11 settembre sono la punizione per il secolarismo americano suggeriscono che questo tipo di risposta è una possibilità universale – e mostra il rifiuto fondamentalista della distinzione tra male morale e male naturale.

⁷ Per queste citazioni e un'ulteriore sottile discussione, v. Lifton e Mitchell, 345, 304. Sullo sviluppo dell'idea dell'unicità di Auschwitz, v. Maier; v. anche Margalit e Motzkin. Per la tesi di Anders, v. in particolare il suo *Discesa all'Ade*.

⁸ Vedi Améry 3, 80 sgg.

⁹ Inclusi molti tedeschi, poiché – come nota Arendt – la colpa collettiva è una forma di esonero individuale. Quando ciascuno è colpevole in generale, nessuno è colpevole in particolare. Questa reazione è stata individuata come il motivo della popolarità di Goldhagen in Germania.

¹⁰ Secondo una stima mantenuta per tutto il secolo, la guerra ha ucciso cento persone ogni ora (Glover).

¹¹ Per espressioni particolarmente tette di queste tesi v. le considerazioni di Primo Levi sull'affermazione di una guardia, «Hier ist kein warum» (Qui non c'è «perché»), o la descrizione di Ruth Klüger del *verlorener Verstand* (comprensione perduta) quale condizione del funzionamento stesso di Auschwitz. La formulazione classica dell'idea che ad Auschwitz è stato l'intelletto ad essere sconfitto si trova in Améry 1.

¹² Per una parte della discussione su cui mi sono basata, v. Arendt 1, Diner 1, Diner 2 e Glover.

¹³ V. anche Klemperer. *La personalità autoritaria* è il tentativo della Scuola di Francoforte di affrontare il problema attraverso lo studio empirico delle strutture che portarono gli individui a essere vulnerabili al nazismo, ma i risultati di tale studio sono tanto generici da confermare il senso di indeterminatezza.

¹⁴ Un'eccezione sorprendente possono essere considerate le pagine finali dell'*Universo concentrazionario* di David Rousset, che risale all'agosto 1945, quattro mesi dopo che l'autore, un professore francese di filosofia, venne liberato da Buchenwald. «Il saldo non è negativo. È ancora troppo presto per redigere un bilancio positivo dell'esperienza concentrazionaria, ma va detto sin d'ora che si rivela ricco. Presa di coscienza dinamica della forza e della debolezza del fatto di vivere in quanto tale, allo stato puro, spogliato di qualsivoglia sovrastruttura – vivere anche attraverso le peggiori prostrazioni o i più gravi regressi. La freschezza sensuale di una gioia nata sulla più assoluta consapevolezza delle rovine, e di conseguenza un indurimento nell'azione e un'incrollabile tenacia nelle scelte – in breve, una salute più generosa e intensamente creativa» (124-125). La voce di Rousset è così inusuale nella letteratura che i suoi toni nietzschiani veicolano meno forza di quanto farebbero se ripresi da altri.

¹⁵ V. per esempio Segev.

¹⁶ La mia discussione si basa principalmente sulle riflessioni di Agamben, Améry, Hilsenrath, Klüger, Levi.

¹⁷ Nel testo arendtiano si trova il cognome in questa forma, mentre nelle altre occorrenze e nell'indice dei nomi ricorre come Josef Rogart (*N.d.T.*).

¹⁸ «Una mezza dozzina di psichiatri lo aveva dichiarato 'normale', e uno di questi, si dice, aveva esclamato addirittura: 'Più normale di quello che sono io dopo che l'ho visitato', mentre un altro aveva trovato che tutta la sua psicologia, tutto il suo atteggiamento verso la moglie e i figli, verso la madre, il padre, i fratelli, le sorelle e gli amici era 'non solo normale, ma ideale'; e infine anche il cappellano che lo visitò regolarmente in carcere dopo che la Corte Suprema ebbe finito di discutere l'appello, assicurò a tutti che Eichmann aveva 'idee quanto mai positive'» (Arendt 2, 33-34).

¹⁹ Nessun commentatore ha ancora dato una spiegazione soddisfacente al fatto che Arendt abbia discusso dei Consigli ebraici nella sua analisi del processo a Eichmann. Benhabib dice di non aver risposto alla questione (Benhabib, 180). Bernstein suggerisce che Arendt intende additare il crollo morale dell'intera società europea (Bernstein 1, 163). La tesi è senz'altro corretta, ma Arendt sostiene anche che tale crollo non sia collegato a un concetto errato di intenzione.

²⁰ Pastore protestante statunitense, militante dell'estrema destra cristiana, noto per le lotte contro aborto, omosessualità e femminismo (*N.d.T.*).

²¹ Ho avuto molto da imparare, in particolare, dai lavori di Blumenberg, Löwith, Marquard e Taubes.

²² V. Kuhlmann.

²³ V. il penetrante saggio di Bernstein *Evil and the temptation of Theodicy* (Bernstein 2), in cui sostiene che l'opera di Lévinas nel suo insieme è una risposta al problema del male. Bernstein considera l'irragionevolezza insita nella richiesta

di assumerci un'infinita responsabilità verso l'altro come la risposta di Lévinas all'irragionevolezza del male stesso.

²⁴ Kant stesso insiste sul fatto che la spinta a muoversi oltre l'esperienza data è un tratto dell'umano tanto quanto il fatto che siamo limitati a essa. La Teoria critica concorda e Benjamin è particolarmente esplicito su questo punto; v. Benjamin 2, 164. Wittgenstein è il filosofo del ventesimo secolo che più fa resistenza alla classificazione proprio per questo motivo. Se nessuno ha detto in maniera più chiara che le questioni ineffabili sono le uniche importanti, nessuno ha contrastato in maniera più forte il proprio bisogno di affermarle.

²⁵ V. Améry 2.

²⁶ Sebbene il suo articolo per il «Dissent», nel cinquantenario dell'attacco atomico a Hiroshima, sia il solo lavoro scritto in cui Rawls fa riferimento a tali motivazioni, queste appaiono evidenti in alcune conversazioni private.

²⁷ Va sottolineato che la riluttanza di Rawls ad impegnarsi con la metafisica è così grande che l'impegno verso tali questioni è rimasto per molto tempo invisibile perfino ai suoi studenti, inclusa me stessa. Nelle conversazioni e negli scambi di corrispondenza, Rawls diceva talora di occuparsi del problema del male e lo illustrava con poche osservazioni frammentarie orientate verso ciò che è stato scritto qui. Thomas Pogge scrive che «per tutta la sua vita Rawls si è interessato alla questione se e in quale misura la vita umana sia redimibile», v. il suo eccellente *Brief sketch of Rawls' life*, in Richardson e Weithman. Pogge riporta l'uso frequente che Rawls faceva della parola «redimere» nelle interviste registrate. Ma non è questo il linguaggio che ha lasciato la benché minima eco nella sua prima opera e la parola «mali» non appare in modo significativo fino al *Diritto dei popoli*.

²⁸ V. Löwith, Taubes. Per un'ulteriore discussione, v. Blumenberg 1 e Marquard 1. Quella di Robert Pippin è la migliore trattazione in lingua inglese; v. il suo *Blumenberg and the modernity problem*, in Pippin 2.

²⁹ Considerare l'idea che l'universo è comprensibile come un progetto morale è un modo per leggere i ripetuti tentativi di combattere il volontarismo, così come ne scrive J.B. Schneewind nel magistrale libro *The Invention of Autonomy*. La filosofia morale moderna, sostiene, considerava l'autonomia e la benevolenza come risultato di un servizio reciproco.

³⁰ Joe Hill (1879-1915) è uno dei principali esponenti del sindacalismo statunitense (*N.d.T.*)

³¹ *Che cos'è l'Illuminismo* di Kant e *L'educazione del genere umano* di Lessing non sono che due degli esempi più noti di questa metafora.

³² Così Bury sostiene che la rivalutazione romantica del medioevo è nata dal bisogno di sostenere le tesi sul progresso della civiltà. Da questa prospettiva, cercare luce nei secoli bui ha significato non tanto promuovere un controilluminismo, ma piuttosto confermare le speranze illuministiche di un progresso più o meno regolare nella storia.

³³ Sulla prima questione, v. Shklar; sulla seconda, v. Arendt 7, 16 sgg.

³⁴ Lo considero ciò che Adorno intende quando scrive che dopo Auschwitz è impossibile dire che la verità sia immutabile e l'illusione sia *vergänglich* (transitoria) (Adorno 2, 326). Credo, ad ogni modo, che né Adorno né Horkheimer abbiano portato la loro implicita critica a Nietzsche alla sua conclusione propria. Argomentare a favore della trascendenza, in senso radicale, quale via di liberazione, significa negare che la trascendenza sia un concetto teologico, nel suo senso più generico; parlare di categorie metafisiche secolarizzate richiama alla memoria il nano di Benjamin che tira le fila dietro forze apparentemente moderne.

Bibliografia

Qui di seguito vengono elencati i testi citati nel libro. Ho utilizzato le edizioni critiche, quando disponibili, con qualche occasionale modifica. Altre traduzioni sono mie. Quando vengono citate più opere di uno stesso autore, sono elencate in ordine cronologico con l'indicazione dell'edizione utilizzata. Così, ad esempio, il rimando (Nietzsche 1, 27) fa riferimento alla pagina 27 della *Nascita della tragedia* di Nietzsche. Fanno eccezione le opere di Kant: sono citate in ordine cronologico ma i rimandi seguono lo stile dell'edizione critica della *Critica della ragion pura* che utilizza la notazione A/B, così che i lettori possano rintracciare i passi nell'edizione disponibile (N.d.A.).

In questa traduzione sono generalmente indicate le edizioni italiane delle opere citate dall'autrice. Quando non erano disponibili si è fatto riferimento alle edizioni in lingua originale. Nel caso di discrepanze tra l'edizione inglese e l'edizione italiana delle opere citate, l'elenco è stato integrato dei singoli testi non presenti nella bibliografia originale. Sono state generalmente scelte le edizioni critiche italiane, quando possibile le più aggiornate, ma in alcuni casi la scelta è caduta sull'edizione riportante il brano citato dall'autrice. Nel caso delle opere di Kant è stata aggiunta la numerazione di pagina dell'edizione citata. (N.d.C.).

T.W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954 (Adorno 1).

T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970 (Adorno 2).

T.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it. di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972 (Adorno 3).

T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1980.

G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven-London, 1983.

J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1987 (Améry 1).

J. Améry, *Rivolta e Rassegnazione. Sull'invecchiare*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1988 (Améry 2).

J. Améry, *Levar la mano su di sé*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1990 (Améry 3).

G. Anders, *Discesa all'Ade: Auschwitz e Breslavia, 1966*, a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009 (Arendt 1).

H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1992 (Arendt 2).

H. Arendt, *Eichmann a Gerusalemme: uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in Id., *Ebraismo e modernità*, trad. it. di G. Bettini, Unicopli, Milano 1986 (Arendt 3).

H. Arendt, *Pensare*, in Id., *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987 (Arendt 4).

H. Arendt, *Volere*, in Id., *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987 (Arendt 5).

H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, trad. it. di Q. Principe, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989 (Arendt 6).

H. Arendt, *Archivio Arendt 2 – 1950-1954*, trad. it. di P. Costa, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003 (Arendt 7).

H. Arendt, *Archivio Arendt 1 – 1930-1948*, trad. it. di P. Costa, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001 (Arendt 8).

H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, trad. it. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 2005 (Arendt 9).

H. Arendt, M. McCarthy, *Tia amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, a

- cura di C. Brightman, trad. it. di A. Pakravan Papi, Sellerio, Palermo 1999 (Arendt 10).
- P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976 (Bayle 1).
- P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine Reprints, Genève 1969, t. IV (Bayle 2).
- P. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, a cura di R. Popkin, Bobbs-Merrill, Indianapolis-New York 1965 (Bayle 3).
- F.C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, London 1996.
- W. Benjamin, *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, in Id., *Metafisica della gioventù*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982 (Benjamin 1).
- W. Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (Benjamin 2).
- W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1962 (Benjamin 3).
- R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT press, Cambridge 1996 (Bernstein 1).
- R. Bernstein, *Evil and the Temptation of Theodicy*, in Id., *Radical Evil: a Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge 2002 (Bernstein 2).
- M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, trad. it. di M. Bianchi e R. Spinella, Dedalo libri, Bari 1974.
- H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966 (Blumenberg 1).
- H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975 (Blumenberg 2).
- H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, ed. italiana e trad. a cura di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991 (Blumenberg 3).
- W. Breidert, *Die Erschütterung der vollkommenen Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.
- J. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, trad. it. di V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano 1964.
- A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it. di A. Borrelli, Bompiani, Milano 1998 (Camus 1).
- A. Camus, *Lettere a un amico tedesco*, trad. it. di E. Mazzetti, Baiesi, Bologna 2009 (Camus 2).
- A. Camus, *La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, in Id., *Opere* (1948), Bompiani, Milano 1968 (Camus 3).
- A. Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 1998 (Camus 4).
- A. Camus, *Lettre à Roland Barthes sur «La Peste»*, 11 gennaio 1955, in Id., *Théâtre, récits, nouvelles*, Gallimard, Paris 1962 (Camus 5).
- E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau* (1932), trad. it. di M. Albanese, in E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- S. Clarke, *A Demonstration of the Being and the Attributes of God and Other Writings*, a cura di E. Vailati, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- R. Darnton, *Libri proibiti. Pornografia, satira, utopia all'origine della Rivoluzione francese*, trad. it. di V.B. Brocchieri, Mondadori, Milano 1997.
- D. Diner, *Raccontare il Novecento: una storia politica*, trad. it. di F. Reinders, Garzanti, Milano 2007 (Diner 1).
- D. Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism and the Holocaust*, University of California Press, Berkeley 2000 (Diner 2).
- F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 2005.
- Nietzsche und Hegel*, a cura di M. Djuric, J. Simon, Königshausen/Neumann, Würzburg 1992.
- F. Engels, *Review of Thomas Carlyle's «Past and Present»*, in K. Marx, A. Ruge, *Annali franco-tedeschi*, trad. it. di A. Pegoraro Chiarloni e R. Panzieri, Massari, Bolsena 2001.
- E. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1967.
- L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. e cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2007.
- M. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, University of Chicago Press, Chicago 1998.
- S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Opere* (1967), dir. C.L. Musatti, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1979 (Freud 1).
- S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere* (1967), dir. C.L. Musatti, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1979 (Freud 2).
- R. Garaudy, *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- P. Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, vol. I, W.W. Norton & Company, London-New York 1961.
- J. Glover, *Humanity: a Moral History*, Jonathan Cape, London 1999.
- J.P. Eckermann, *Conversazioni con Goethe negli ultimi anni della sua vita*, trad. it. di A. Vigliani, Einaudi, Torino 2008 (Goethe 1).
- J.W. von Goethe, *Tag- und Jahreshefte: autobiographische Schriften aus Goethes letzten Lebensjahren*, a cura di I. Schmid, Deutscher Klassiker Verlag 1994 (Goethe 2).
- J.W. von Goethe, *Faust*, trad. it. e cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1970 (Goethe 3).

- J.W. von Goethe, *Prometeo. Frammento drammatico*, in Id., *Testi prometeici*, trad. it. di S. Barbera, Europrint, Pisa 1992 (Goethe 4).
- V. Gourevitch, *Rousseau on Providence*, «Review of Metaphysics» 53, 3, 2000.
- J.P. Gunneman, *The Moral Meaning of Revolution*, Yale University Press, New Haven 1973.
- H. Gunther, *Das Erdbeben von Lissabon*, Wagenbach, Berlin 1994.
- G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di N. Vaccaro, E. Mirri, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972 (Hegel 1).
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1902-1990 (Hegel 2).
- G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, tomo primo, Laterza, Roma-Bari, 2008 (Hegel 3).
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. e cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999 (Hegel 4).
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981 (Hegel 5).
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1983 (Hegel 6).
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1945 (Hegel 7).
- G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (Hegel 8).
- H. Heine, *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. V, Ullstein, Frankfurt am Main 1976.
- E. Hilsenrath, *Nacht: Roman*, Fischer, Frankfurt am Main 1991.
- M. Horkheimer, *Edisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 2000 (Horkheimer 1).
- M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Fischer, Frankfurt am Main 1991 (Horkheimer 2).
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 2008 (Hume 1).
- D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. it. e cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 2004 (Hume 2).
- D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di M. Dal Pra ed E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 1987 (Hume 3).
- D. Hume, *Letters of David Hume*, a cura di J.Y.T. Greig, Clarendon Press, Oxford 1932 (Hume 4).
- D. Hume, *Storia naturale della religione*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di M. Dal Pra ed E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 1987 (Hume 5).
- H. James, *Il gelso caduto*, a cura di L. Angelici, Robin, Roma 1992.
- H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, a cura di L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1996.
- I. Kant, *Scritti sui terremoti*, a cura di P. Manganaro, edizioni 10/17, Salerno 1984 (Kant 1).
- I. Kant, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001 (Kant 2).
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 1981 (Kant 3).
- I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, trad. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1987 (Kant 4).
- I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari, 1970 (Kant 5).
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, rev. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1982 (Kant 6).
- I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2002 (Kant 7).
- I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in Id., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991 (Kant 8).
- I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari 2007 (Kant 9).
- I. Kant, *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2004 (Kant 10).
- I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, a cura di K.H.L. Politz, Taubert, Leipzig 1830 (Kant 11).
- S. Katz, *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York University Press, New York 1983.
- T.D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, Methuen, London 1956.
- S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1953.
- V. Klemperer, *Testimoniare fino all'ultimo: diari 1933-1945*, a cura di A. Ruchat e P. Quadrelli, Mondadori, Milano 2000.

- P. Klossowski, *Sade prossimo mio*, trad. it. di G. Amaducci, ES, Milano 2003.
- R. Klüger, *Vivere ancora: storia di una giovinezza*, trad. it. di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 1995.
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- H. Kuhlmann, *Ohne Auschwitz*, «International Zeitschrift für Philosophie», 1997.
- E. Labrousse, *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*, Albin Michel, Paris 1996.
- G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, vol. I, UTET, Torino 1967.
- G. Lely, *Sade profeta dell'erotismo. La più completa ed autorevole biografia del Marchese de Sade*, trad. it. di G.P. Brega, Feltrinelli, Milano 1968.
- P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 2005.
- E. Lévinas, *Trascendenza e male*, in Id., *Di dio che viene all'idea*, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983 (Lévinas 1).
- E. Lévinas, *La sofferenza inutile*, in Id., *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2002 (Lévinas 2).
- R.J. Lifton, G. Mitchell, *Hiroshima in America: Fifty Years of Denial*, Putnam, New York City 1995.
- K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it. di F.T. Negri, Il Saggiatore, Milano 1989.
- C.S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1988.
- A. Margalit, G. Motzkin, *Die Einzigartigkeit des Holocaust*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1997.
- O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 (Marquard 1).
- O. Marquard, *Apologia del caso*, trad. it. e cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1991 (Marquard 2).
- K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in A. Ruge, K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, trad. it. di A. Pegoraro Chiarloni e R. Panzieri, Massari, Bolsena 2001.
- J.S. Mill, *Saggi sulla religione*, trad. it. e cura di L. Geymonat, Feltrinelli, Milano 2006.
- E. Mossner, *The Life of David Hume*, Thomas Nelson and Sons, London 1994.
- C. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben: Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995.
- S. Neiman, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994.
- F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977 (Nietzsche 1).
- F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1985 (Nietzsche 2).
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976 (Nietzsche 3).
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977 (Nietzsche 4).
- F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984 (Nietzsche 5).
- F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983 (Nietzsche 6).
- F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, versione di F. Masini, a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano 1977 (Nietzsche 7).
- F. Nietzsche, *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1996 (Nietzsche 8).
- F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992 (Nietzsche 9).
- D.F. Norton, *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1992 (Pippin 1).
- R. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1992 (Pippin 2).
- R. Pippin, *Selbstüberwindung, Versöhnung und Modernität bei Nietzsche und Hegel*, in *Nietzsche und Hegel*, a cura di M. Djuric e J. Simon, Königshausen/Neumann, Würzburg 1992 (Pippin 3).
- A. Pope, *Saggio sull'uomo*, trad. it. di C. Sminteo, Procaccini Napoli 1998.
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982 (Rawls 1).
- J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, trad. it. di G. Ferranti, Edizioni di Comunità, Torino 2001 (Rawls 2).
- J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, a cura di E. Kelly, ed. it. a cura di S. Veca, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002 (Rawls 3).
- The Philosophy of Rawls*, a cura di H. Richardson, P. Weithman, Garland Press, New York 1999.
- J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971 (Rousseau 1).
- J.-J. Rousseau, *La nuova Eloisa*, trad. it. e cura di G. Mesa, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991 (Rousseau 2).
- J.J. Rousseau, *Emilio*, in Id., *Opere* a cura di P. Rossi, trad. it. di L. De Anna, Sansoni, Firenze 1972 (Rousseau 3).

- J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, trad. it. di V. Valente, Mondadori, Milano 1990 (Rousseau 4).
- J.J. Rousseau, *Lettera di J.-J. Rousseau a Voltaire*, in Id., *Opere* a cura di P. Rossi, trad. it. di E. Renzi, Sansoni, Firenze 1972 (Rousseau 5).
- J.-J. Rousseau, *Osservazioni sulla risposta data al suo discorso*, in Id., *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971 (Rousseau 6).
- J.-J. Rousseau, *Lettera di G.G. Rousseau al signor Philopolis*, in Id., *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971 (Rousseau 7).
- D. Rousset, *L'universo concentrazionario*, trad. it. di L. Lamberti, Baldini&Castoldi, Milano 1997.
- R.L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1992.
- B. Russell, *Recent Works on the Philosophy of Leibniz*, in Id., *Foundations of Logic. 1903-1905*, a cura di A. Urquhart e A.C. Lewis, vol. IV, Routledge, London-New York 1994 (Russell 1).
- B. Russell, *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità a oggi*, trad. it. di L. Pavolini, TEA, Milano 2008 (Russell 2).
- D.A.F. de Sade, *La nouvelle Justine*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1998 (Sade 1).
- D.A.F. de Sade, *Justine ovvero Le disavventure della virtù*, trad. it. di G. Mariotti, in Id., *Opere*, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 1976 (Sade 1a).
- D.A.F. de Sade, *Juliette ou Les Prospérités du Vice*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1998 (Sade 2).
- D.A.F. de Sade, *Lettere da Vincennes e dalla Bastiglia*, trad. it. di L. Baccolo, Mondadori, Milano 1996 (Sade 3).
- D.A.F. de Sade, *La filosofia nel boudoir*, trad. it. di D. Gorret, Mondadori, Milano 1996 (Sade 4).
- D.A.F. de Sade, *Notes littéraires. Note relative à ma détention*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. XV, *Au cercle du livre précieux*, Paris 1967 (Sade 5).
- J.-P. Sartre, *Risposta a Camus*, in Id., *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1960.
- J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 2007 (Schopenhauer 1).
- A. Schopenhauer, *Appendice. Critica della filosofia kantiana*, trad. it. di G. Riconda, in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 2007 (Schopenhauer 2).
- A. Schopenhauer, *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di A. Vigliani, in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 2007 (Schopenhauer 3).
- C. Schulte, *Zweckwidriges in der Erfahrung*, «Kant-Studien» 82, 1991.
- T. Segev, *Il settimo milione: come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, trad. it. di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2002.
- J. Shklar, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 2000.
- Sofocle, *Edipo a Colono*, trad. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1982.
- J. Taubes, *Escatologia occidentale*, trad. it. di G. Valent, Garzanti, Milano 1997.
- R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- R. Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- F.-M.A. Voltaire, *Zadig o il destino*, a cura di L. Bianchi, trad. it. di G. Paganini, Feltrinelli, Milano 1994 (Voltaire 1).
- F.-M.A. Voltaire, *Il mondo così com'è*, in Id., *Racconti, facezie, libelli*, a cura di G. Iotti, Einaudi, Torino 2004 (Voltaire 2).
- F.-M.A. Voltaire, *Poema sul disastro di Lisbona*, in Id., *Il sommo male*, a cura di E. Cocco, Il Ramo, Rapallo 2004 (Voltaire 3).
- F.-M.A. Voltaire, *Correspondance*, Gallimard, Paris 1978 (Voltaire 4).
- F.-M.A. Voltaire, *Candido o l'ottimismo*, trad. it. di P. Marciano Angioletti, Sansoni, Firenze, 1967 (Voltaire 5).
- F.-M.A. Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1969-1995 (Voltaire 6).
- R. Westfall, *The Construction of Modern Science; Mechanisms and Mechanics*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

Ringraziamenti

Diverse istituzioni mi hanno fornito un supporto fondamentale, dandomi il tempo di scrivere questo libro. Lo Shalom Hartman Institute ha offerto un luogo davvero congeniale per lavorare in Israele, insieme a una borsa di studio che mi ha permesso di dedicare tempo alla ricerca. Una borsa di studio ACLS mi ha permesso di portare a termine buona parte del testo tra il 1999 e il 2000; la buona sorte, e la Rockefeller Foundation, mi hanno permesso di abbozzare il capitolo finale presso la Villa Serboni a Bellagio. Versioni precedenti di alcune parti sono apparse nei seguenti saggi: *Metaphysics to Philosophy: Rousseau and the Problem of Evil*, in *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, a cura di B. Herman, C. Korsgaard e A. Reath (Cambridge University Press, 1997); *Theodicy in Jerusalem*, in *Hannah Arendt in Jerusalem*, a cura di S. Ascheim (University of California Press, 2001) e *Qual è il problema del male?*, in *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, a cura di Maria P. Lara (Meltemi, 2003). La lunga gestazione di questo libro è l'occasione per riconoscere debiti contratti ancora prima dell'inizio del lavoro. Vorrei ringraziare le persone che mi hanno insegnato a fare filosofia, anche se nessuna di loro sarebbe del tutto d'accordo con il modo in cui la faccio io. Sono in debito con, in ordine cronologico, Burton Dreben per l'uso delle risorse della filosofia analitica per illuminare quel che chiama il grande disegno; con Stanley Cavell per aver dato spazio alla cultura nella filosofia di lingua inglese; con John Rawls per aver mostrato come la storia della filosofia non sia solo un archivio filosofico ma parte integrante di essa; con Margherita von Brentano per aver sostenuto i punti forti dell'Illuminismo nella piena consapevolezza delle sue debolezze; con Jacob Taubes per aver reso le questioni teologiche *kosher* per il discorso filosofico. Un buon numero di amici e colleghi hanno letto il manoscritto e hanno avanzato critiche e incoraggiamenti vitali. Sono profondamente debitrice, in modo diverso, a Richard Bernstein, Sander Gilman, Moshe Halbertal, Eva Illouz, Jeremy Bendik Keymer, Claudio Lange, Jonathan Lear, Iris Nachum e James Ponet. Tra gli amici dai quali ho imparato, devo ricordare in particolare Irad Kimhi, che sin dall'inizio ha passato una quantità infinita di ore ad aiutarmi a pensare più chiaramente le questioni qui discusse. Infine, Ian Malcolm è stato un magnifico editor, il suo intuito e impegno hanno dato un contributo determinante a migliorare la versione finale di questo libro. Gabriele Karl ha fornito un supporto di segreteria professionale e caloroso; l'assistenza di Andreas Schulz è stata di incalcolabile valore nella preparazione della bibliografia. Ai miei figli, nel corso della scrittura di questo libro, è spettato un carico pesante; l'hanno sopportato con più garbo del solito. Una dedica non è che un piccolo ringraziamento per la pazienza e l'amore con i quali hanno accompagnato il mio lavoro.